La Foi Catholique

REVUE CRITIQUE, ANTI-KANTISTE

DES QUESTIONS QUI TOUCHENT LA NOTION DE LA FOI

TOME CINQUIÈME

ANNÉE 1910 : PREMIER SEMESTRE

PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

LA FOI CATHOLIQUE

V

ANNÉE 1910 : 1er SEMESTRE

Il kantismo è l'eresia moderna.
Le kantisme est l'hérésie moderne.

(Paroles de S. S. Pie X, le 9 mars 1907.)

Noxia et venenata persuasio persecutione ipsa pejus interficit.

Il y a un mal pire et plus meurtrier que la persécution : c'est l'empoisonnement perfide de la mentalité.

(Saint Cyprien, *De lapsis.*)

PUBLIÉ AVEC PERMISSION DE L'ORDINAIRE

LA FOI CATHOLIQUE

LES CONSÉQUENCES D'UNE ERREUR DE MÉTHODE

Lettre ouverte à M. le chanoine Gaudeau, directeur de « la Foi Catholique ».

Monsieur le Directeur,

Je suis avec une admiration sincère la lutte que vous menez contre le kantisme. Vous chassez successivement le doute transcendantal de toutes ses positions. Par ces victoires multipliées, vous rendez à la religion un service signalé. Les approbations que vous avez reçues de ce chef viennent de si haut qu'il y aurait témérité à vouloir rien y ajouter. Mais vous avez également servi la science, la vérité et le progrès.

La vérité est une, comme la certitude est une. Il n'y a pas une vérité religieuse et une vérité philosophique, une certitude mathématique et une certitude physique ou physiologique. On ne fait pas sa part au doute. Une fois que vous lui avez ouvert la porte, il vous envahit tout entier. Tout scepticisme, circonscrit à une branche des connaissances humaines, est

ou dépourvu de logique ou dépourvu de sincérité. On ne peut pas ajouter foi au témoignage de la conscience et mettre en doute le témoignage des sens sans tomber en une contradiction qui vous mène forcément au scepticisme général. Or, dans le monde intellectuel, on ne bâtit rien sur le doute pas plus que, dans le monde matériel, on ne bâtit rien sur le sable.

Comment un esprit aussi génial que celui de Kant s'est-il laissé entraîner à une erreur qui l'a conduit et qui a conduit certains de ses disciples aux plus funestes conséquences? Par une erreur de méthode.

Kant a voulu étudier l'âme humaine, la conscience, le moi. Pour cette étude, il a employé la méthode à prioristique. Or, le raisonnement à priori ne pouvait rien lui apprendre ni sur la nature de l'âme, ni sur son fonctionnement; c'est à la méthode expérimentale, physiologique et psychologique qu'il aurait dû s'adresser. Il s'est, alors, trouvé dans l'impossibilité de découvrir ni le siège, ni le mode d'opérer de certains sens, il a péremptoirement nié leur existence. C'est le péché mignon de beaucoup de métaphysiciens qui se tirent ainsi galamment d'embarras, à l'ébahissement des badauds.

Kant a nié l'existence d'un sens de l'espace, ou géométrique, d'un sens du temps et des nombres ou arithmétique, enfin, d'un sens général qui coordonne et redresse les sensations des autres sens pour présenter une base aux perceptions et aux conceptions de l'esprit.

Heureusement, les physiologistes ne se sont pas beaucoup émus des négations de Kant. Ils ont laissé les charlatans, qui paradent pour en imposer au vul-

gaire par l'appareil d'une fausse science, se démener avec plus ou moins de maestria au milieu des phénomènes et des noumènes et se battre comme des don Quichotte contre des moulins à vent, avec les catégories de la raison pure. Ils ont poursuivi, sans s'émouvoir, l'étude de la nature. Leurs efforts n'ont pas été stériles. Ils ont conduit à des localisations importantes qui, si elles ne résolvent pas le problème des rapports entre le corps et l'esprit humain, fournissent néanmoins les données premières qui peuvent ultérieurement conduire à sa solution.

Les concepts de l'espace, du temps et du nombre ne sont nullement des idées innées, comme certains métaphysiciens l'ont prétendu gratuitement, ce sont des perceptions de nos sens comme la couleur, le goût, l'odeur et les autres modalités des objets du monde extérieur.

***

Le sens qui nous permet de percevoir les trois plans de l'espace et, par suite, de nous orienter dans ces trois plans, qui nous permet de choisir les directions dans lesquelles doivent s'accomplir nos mouvements, ainsi que la coordination des centres nerveux nécessaires pour s'engager et se maintenir dans ces directions, réside dans le fonctionnement des canaux semi-circulaires de l'oreille.

Les animaux qui, comme l'homme, ont l'oreille pourvue des trois canaux semi-circulaires peuvent, comme l'homme, se mouvoir dans trois directions. Dira-t-on qu'ils ont l'idée innée de l'espace? Ce serait

absurde ! Les animaux n'ont pas d'idées ni de concepts généraux. C'est même ce qui différencie essentiellement leur intelligence de celle de l'homme.

Les animaux qui n'ont que deux paires de canaux ne reçoivent que des sensations de deux directions et ne peuvent, par conséquent, s'orienter que dans deux directions.

Les animaux n'ayant qu'une paire de canaux n'ont que des sensations d'une seule direction et ne peuvent s'orienter que dans celle-ci.

Les kantistes vont-ils soutenir que les idées innées de la raison pure de ces animaux sont plus parfaites que celles de la raison pure de l'homme, puisqu'elles ne renferment un champ plus restreint d'erreur ?

Les sons engendrent dans l'organe auditif des sensations. Ces sensations, produites par l'excitation des canaux semi-circulaires de l'oreille, sont des sensations de direction. Elles ne sont nettement distinguées par notre conscience que lorsque nous fixons l'attention sur elles. C'est sur la base des sensations du point d'où vient le bruit que repose la base des perceptions des trois directions cardinales, d'où naît notre représentation de l'espace à trois dimensions. Nous obtenons ainsi directement l'intuition de trois coordonnées perpendiculaires les unes aux autres, système sur lequel nous projetons les sensations qui nous parviennent du monde extérieur par l'intermédiaire de nos autres organes sensoriels.

Sans doute, à défaut du labyrinthe de l'oreille chez les individus qui sont plus ou moins privés de l'usage des organes auditifs, la régulation du mouvement dans les trois directions perpendiculaires peut être

assurée, quoique d'une manière moins parfaite, par les autres organes des sens, l'œil, le tact, etc.

L'œil surtout joue, concurremment avec l'oreille, un rôle si important dans notre perception des directions dans l'espace que certains observateurs ont voulu y placer le siège du sens de l'espace, mais, pour reconnaître leur erreur, il suffit de réfléchir que l'image négative rétinienne a besoin d'être transformée en une image positive, que la vue ne nous fournit aucune donnée sur les objets placés en dehors de notre rayon visuel soit en arrière, soit à gauche, soit à droite, ou même en face de nous, lorsque l'objet nous est caché par un obstacle quelconque. Cependant, nous sommes renseignés assez exactement sur sa position pour nous diriger sûrement vers lui. La direction visuelle est troublée par mille causes accidentelles : la convexité du sol, l'excessive siccité ou humidité de l'air, etc. L'homme et les animaux ne pourraient pas diriger leurs pas avec sécurité, si le labyrinthe de l'oreille ne formait le centre, grâce aux sensations auditives et visuelles, d'un système de coordonnées rectangulaires.

C'est sur ces données du sens géométrique résidant dans le labyrinthe de l'oreille qu'est fondée toute la géométrie d'Euclide de l'espace à trois dimensions, dont l'exactitude et la validité pour l'espace physique accessible à nos sens, depuis des milliers d'années, ont été pleinement et sans exception confirmées, aussi bien en physique qu'en astronomie.

Mais Kant avait dit : « L'espace est une représentation *à priori*, qui est au fond de toutes les notions extérieures. On ne peut pas se figurer qu'il n'y a

point d'objets dans l'espace. L'espace n'est pas un concept général de relations entre objets, *mais une pure idée.*

M. Poincaré, qui est un des fervents du kantisme, tire de cet axiome aprioristique une conclusion logique lorsqu'il nous dit que la géométrie euclidienne n'a aucune base scientifique. Je suis, à mon gré, dit-il, en droit d'imaginer aussi bien un espace à quatre dimensions qu'un espace à trois dimensions ; demander quelle géométrie il convient d'adopter, c'est demander à quelle ligne il convient de donner le nom de ligne droite. Or, je suis aussi bien en droit de désigner une ligne courbe par la qualification de ligne droite que de la désigner par A B ou par C D. J'ai également le droit de donner le nom de droites aux côtés d'un triangle non euclidien parce qu'il n'est pas conforme à l'idée de droite que je possède par intuition.

Fort de ce jeu de mots qui consiste à appeler droit ce qui est courbe, M. Poincaré rejette du pied les plus grandes conquêtes de l'esprit humain pendant ces derniers siècles. Il met en doute les lois de gravitation, qui constituent les bases de l'astronomie et la physique moderne. « L'espace absolu, dit-il, c'est-« à-dire le repère auquel il faudrait reporter la terre « pour savoir si réellement elle tourne, n'a aucune « existence objective. Dès lors, cette affirmation : la « terre tourne, n'a aucun sens, parce qu'aucune expé-« rience ne permettra de la vérifier, s'il n'y a pas d'es-« pace. Peut-on tourner sans tourner par rapport à « quelque chose? »

J'avoue qu'il ne m'est pas plus difficile de comprendre la terre tournant sans tourner par rapport

à quelque chose que de comprendre M. Poincaré se mouvant sans se mouvoir dans un espace et sans un sens pour diriger ses mouvements.

Tous les moyens dont disposent nos sens se rapportent à un espace à trois dimensions et la quatrième dimension n'étant pas une simple variation de la réalité, mais quelque chose de tout à fait nouveau, nous nous trouvons, par notre organisation physique, dans l'impossibilité de nous la représenter.

Peut-être des animaux possédant un système de quatre paires de canaux pourraient-ils avoir la représentation d'une quatrième étendue de l'espace? Je l'ignore. Mais fonder sur cette hypothèse gratuite un système, c'est bâtir sur une physiologie imaginaire une géométrie plus imaginaire encore.

Certains philosophes affirment que les lois des mouvements dans la quatrième direction sont valables pour les mouvements des molécules et pour les vibrations qui provoquent les phénomènes psychiques; c'est possible, mais, pour que cette hypothèse revête un caractère scientifique, il faut qu'on nous rende perceptibles ces mouvements.

***

Nous ne pouvons rien percevoir du monde extérieur sans situer l'objet perçu dans un lieu et dans un temps déterminés.

Le labyrinthe de l'oreille possède deux organes sensoriels indépendants et morphologiquement distincts dont l'un est destiné à recevoir les sensations de

la hauteur des sons et l'autre la direction des sons dans l'espace.

L'organe qui nous donne la direction des sons dans l'espace, nous venons de l'étudier : ce sont les canaux semicirculaires de l'oreille. La structure anatomique de ces canaux, situés dans trois plans perpendiculaires les uns aux autres, aurait déjà pu suffire à faire reconnaître que leur destination fonctionnelle est de nous prouver la perception des directions des ondes sonores venant de trois directions cardinales de l'espace.

C'est le sens géométrique. Quant au sens destiné à recevoir la sensation de la hauteur des sons, c'est le sens arithmétique, le sens des nombres et du temps. Il est situé dans le limaçon de l'oreille.

L'élément essentiel dans l'exécution des mesures d'espaces aussi bien que de temps est formé par la connaissance des nombres, et cette connaissance nous la devons au limaçon de l'oreille. Les appareils de calcul automatique, commandés par le limaçon, jouent un rôle décisif dans la mesure de l'intensité et de la durée des sensations.

L'analyse précise des éléments de perception de temps, c'est-à-dire de la durée de la succession, et leur comparaison avec le résultat des recherches expérimentales sur le rôle du labyrinthe de l'oreille dans la régulation et la mesure de la succession et de la durée des innervations des organes moteurs, prouvent jusqu'à l'évidence que ce sont les mêmes organes qui président au processus de temps, aussi bien dans notre sphère sensitive que dans notre sphère d'activité motrice, et que les excitations et auditions graduées au

point de vue du temps avec une telle finesse et une telle précision sont destinées, dès l'origine, à mettre nos centres cérébraux moteurs en état d'exécuter les mouvements rationnels des différentes parties du corps, en économisant le plus possible les forces d'excitation musculaire.

Ce pouvoir des excitations auditives et des sensations de l'ouïe sur les muscles volontaires atteint son apogée dans la formation du langage. Nulle part, l'importance fonctionnelle du labyrinthe de l'oreille ne trouve une démonstration plus évidente que dans l'admirable mécanisme de la voix et du langage humains.

Nous pouvons, avec la plus grande précision, mesurer le degré de raccourcissement des muscles et la tension résultante que nous produisons. Il s'agit de degrés de raccourcissement musculaire tellement minimes qu'il faudrait un micromètre pour les rendre mesurables. Cette mesure est, pour les muscles de la voix, d'autant plus précise que la perception des sons par l'ouïe est plus fine. Quelles modifications minimes dans la longueur et la tension des muscles vocaux ne faut-il pas pour que le son ne s'écarte pas, dans des limites perceptibles, de la pureté exigée ! Pourtant un chanteur exercé produit des séries entières de sons tout à fait purs.

Privé des moyens de mesurer, avec une précision mathématique, la durée des innervations des groupes musculaires intéressés dans le langage, l'homme, à l'exemple des animaux, n'aurait jamais dépassé la phase des sons inarticulés.

Le sens du temps doit être ramené à sa destination

fonctionnelle capitale, c'est-à-dire à un mécanisme de mesure.

Dans le sens du temps comme dans tous les appareils servant à mesurer, les nombres jouent un rôle essentiel. Sans la connaissance ou la conscience des nombres, le sens du temps ne pourrait pas satisfaire à sa destination. Sans nombre, il n'y a pas de valeurs de temps et, par conséquent, la formation de notre concept de temps devient impossible.

Etant donnée l'extraordinaire précision avec laquelle doit s'effectuer, dans les processus musculaires, la mesure des innervations ainsi que le choix du moment où chaque innervation doit commencer et finir, il s'agit le plus souvent de nombres infinitésimaux. Ces mesures effectuées dans les centres cérébraux moteurs faisant fonction d'énerginomes et d'énergimètres exigent une précision absolue.

Les calculs qui entrent en ligne de compte dans les mesures de temps relatives aux innervations sont multiples.

Chaque mouvement, approprié à son but, fût-il aussi simple que de soulever un poids par la tension du bras, exige le concours des impulsions d'un grand nombre de muscles, les fléchisseurs auxquels appartient le rôle principal ; leurs antagonistes qui doivent s'opposer à l'exagération du mouvement ; les abducteurs et les adducteurs qui fixent l'avant-bras, les muscles de la nuque et du dos qui donnent à la tête et à la partie supérieure du corps la position la plus favorable pour exécuter le travail voulu avec la moindre dépense possible de forces d'excitation et de forces musculaires.

Les moments où l'innervation commence pour chaque muscle et sa durée pour chacun d'eux doivent être également déterminés et mesurés avec précision. Dans ces opérations, les valeurs arithmétiques ne dépassent pas les limites d'un millième de seconde.

Ces calculs ne procèdent certes pas des opérations d'un mathématicien guidé par les concepts de la raison pure, et, en réalisant l'application pratique à nos mouvements, ils viennent d'un sens, agissant avec une précision mécanique quasi-infaillible et réalisant les quatre opérations arithmétiques comme le sens géométrique les directions euclidiennes : l'addition pour ajouter aux innervations musculaires la quantité nécessaire afin que l'effort musculaire soit suffisant, la soustraction pour qu'il ne dépasse pas le but à atteindre, la multiplication pour qu'il triomphe des résistances, la division pour qu'il se répartisse sur tous les points où il est nécessaire.

Dans les exercices d'un acrobate, une erreur de quelques millièmes de seconde dans la durée devient sa perte.

Ces opérations sont exécutées chez nous par les nerfs du limaçon.

Cette aptitude du limaçon à conduire avec une telle précision des opérations de calcul aussi rapides et multipliées provient des propriétés des fibres nerveuses dans le limaçon, dont chacune n'est sensible ou n'est accordée que pour être excitée par un certain nombre de vibrations par seconde. C'est un véritable organe sensoriel arithmétique et c'est à la perception des hauteurs des sons que nous devons directement la connaissance des règles élémentaires du calcul.

Comme, à l'exception des sensations immédiates de successions, nos perceptions de temps reposent sur cette connaissance des nombres, nous pouvons dire que le sens du temps se trouve en rapport fonctionnel étroit avec cet organe sensoriel arithmétique.

***

Je pourrais continuer cette démonstration par l'étude de l'origine du principe de causalité et des lumières que les progrès des sciences expérimentales ont projetées sur la solution de ce problème. Cette étude m'entraînerait à de trop longs développements. J'aime mieux renvoyer le lecteur aux beaux ouvrages de M. de Cyon : *Das ohrlabyrinth als organ der Mathematischen sinne für Raum und Zeit* (Berlin, Julius Springer), et *Dieu et science* (Félix Alcan, éditeur, 108, boulevard Saint-Germain, Paris), dont cette lettre n'est qu'un résumé beaucoup trop écourté. Ainsi, par parti pris et pour ne pas commettre d'injustice, je n'ai cité les noms d'aucun des physiologistes éminents qui, pendant un siècle, ont enrichi le savoir humain de cette merveilleuse théorie de notre sens de l'ouïe, celui qui, avec le sens de la vue, exerce le rôle de sens généraux, dont, avant Flourens et de Cyon, on ignorait presque complètement le fonctionnement, et dont aujourd'hui quelques métaphysiciens méconnaissent seuls l'importance. Je n'ai, par le même motif, présenté l'analyse d'aucune des nombreuses et géniales découvertes qui donnent la démonstration expérimentale et indéniable des vérités décisives que je me suis borné à énoncer.

Cet exposé convaincant a été fait par M. de Cyon avec toute l'autorité que lui donne la part capitale qu'il a prise au couronnement de l'édifice de notre connaissance des sens, telle que la science nous la donne actuellement. La science de demain apportera à cet édifice de nouvelles pierres indispensables à son achèvement: Il lui incombe notamment de nous éclairer sur les rapports de ces sens matériels avec l'esprit immatériel et sur leur action réciproque. Le problème est peut-être plus ardu encore que celui qui a été résolu. Mais nous pouvons dire que nous sommes dans la bonne voie. Ce que nous savons déjà sur les fluides impondérables, à qui sont dus les phénomènes de l'hypnotisation et de la suggestion, semble nous ouvrir une voie nouvelle, où la science expérimentale, en se garant des conclusions non suffisamment contrôlées, pourra faire d'utiles progrès.

Quant à moi, en vous adressant ces lignes, le seul but que je me suis proposé a été de montrer à quelles funestes conséquences une simple erreur de méthode peut conduire les esprits les plus distingués. Certes, il ne viendra à la pensée de personne de refuser à Kant ni le génie, ni le labeur. Néanmoins, en voulant appliquer la méthode aprioristique à nos perceptions de l'espace et du temps, il est arrivé à des conclusions aussi absurdes que désastreuses. Il en a fait des concepts de la raison pure sans aucune réalité objective: toutes nos sensations, tous nos actes volontaires ou involontaires, toutes nos observations et déductions expérimentales, notre raison elle-même protestent contre cette théorie insensée. Il y a néanmoins persisté et tous ceux qui se renfermeront

comme lui dans la méthode aprioristique y persisteront.

La métaphysique ne peut rien nous apprendre ni sur les sens, c'est le rôle de la physiologie, ni sur l'âme, c'est le rôle de la psychologie. Elle n'est pas plus autorisée à nous dire que le sens de l'ouïe, — qui nous fait percevoir non seulement les sons, mais l'intervalle régulier qui les sépare dans l'espace et dans le temps, ainsi que leur hauteur réciproque, et nous permet de calculer toutes ces mesures avec une précision mathématique, — est un concept de la raison pure qu'à nous dire que la vue, le goût, le toucher et l'odorat sont des idées innées.

Demander à la métaphysique de nous éclairer sur les phénomènes de la nature, c'est mettre l'oreille sur un télescope pour entendre un concert, ou l'œil à un phonographe pour voir un tableau.

Je ne méconnais pas l'importance de la métaphysique dans les cycles des connaissances. Je rends hommage à ses services quand, comme la métaphysique d'Aristote ou de saint Thomas d'Aquin, elle s'appuie sur les données des autres sciences pour lancer ses hypothèses ou édifier ses systèmes. Je ne lui conteste même pas le droit de faire appel à l'imagination pour suppléer aux lacunes des sciences expérimentales et inductives. L'imagination est une faculté précieuse dont l'usage est légitime. Je lui permets d'aller au delà des données des sens, mais pas d'aller contre. Autrement c'est l'anarchie, c'est le doute et la négation.

Le doute en métaphysique, c'est l'athéisme en philosophie, c'est la révolution en politique, c'est la dissolution des mœurs, c'est la guerre sociale.

Honneur donc à votre revue qui, en dépit d'un engouement aussi général qu'irréfléchi, a pris corps à corps le Kantisme et a montré la fausseté de ses fondements.

FLOURENS.

LES MORALES LAIQUES

Critique rationnelle des systèmes contemporains de morale a-religieuse

Cours public d'apologétique professé à l'Institut Catholique de Paris.

TROISIÈME LEÇON

2 novembre 1909

Les termes anciens et les termes nouveaux du problème moral.

SOMMAIRE

I

Ignorance des auteurs de morales laïques à l'égard de la morale chrétienne. — La morale évangélique d'après M. Mauxion : « La laideur vaut mieux que la beauté; la maladie vaut mieux que la santé; le repentir vaut mieux que l'innocence » ? — « Bienheureux les pauvres d'esprit! » — Nécessité d'exposer encore plus que de refuter.

II

Les termes « anciens » du problème moral: le devoir, la conscience, le libre arbitre, la loi morale, l'ordre des choses, l'absolu, Dieu.

III

Y a-t-il des termes « nouveaux » du problème moral? — Les anciennes morales « dissidentes ». — Aujourd'hui, négation absolue de toute morale. — Antithèses de l'ancienne et de la nouvelle morale.

I

Ignorance des auteurs de morales laïques à l'égard de la morale chrétienne. — La morale évangélique d'après M. Mauxion: « La laideur vaut mieux que la beauté; la maladie vaut mieux que la santé; le repentir vaut mieux que l'innocence »?

Quand on étudie les ouvrages des théoriciens de la morale a-religieuse, on se convainc que ce qui leur

manque le plus, c'est une connaissance, même très rudimentaire, de cette morale chrétienne, qu'ils déclarent anti-scientifique et définitivement périmée.

Un tout petit exemple en passant.

M. Marcel Mauxion, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de l'Université de Poitiers, décrivant *ex professo* ce qu'il appelle l'évolution de l'élément esthétique de la moralité humaine, et essayant, comme les maîtres dont il ne fait que vulgariser la doctrine, d'éteindre et de noyer le grand fait historique de l'apparition de la morale chrétienne, dans le mouvement naturel des philosophies orientales et occidentales d'alors, s'imagine peut-être nous donner un résumé exact et complet de la morale évangélique dans les termes que voici :

« Le stoïcisme avait proclamé que la richesse et la « pauvreté, la gloire et l'opprobre, la beauté et la lai- « deur, la santé et la maladie, le plaisir et la douleur « sont choses indifférentes. Désormais, la pauvreté « vaut décidément mieux que la richesse : Jésus, en « qui s'incarne le nouvel idéal, naît sur la paille, dans « une étable. L'opprobre vaut mieux que la gloire : « Jésus, raillé et bafoué, meurt sur la croix entre deux « larrons... La tristesse vaut mieux que la joie : Bienheureux ceux qui pleurent (1) ! »

Il y aurait déjà sur ceci pas mal à dire, car tout l'Evangile n'est pas là, tant s'en faut.

Ce qui fait l'âme des béatitudes évangéliques est

(1) Mauxion, *Eléments et évolution de la moralité*, p. 77.

ici passé sous silence, et il n'y a rien de commun, on l'a démontré cent fois, entre la doctrine d'orgueil de l'ataraxie (1) stoïcienne et l'attitude, à la fois si humaine et si divine, du Christ et du chrétien devant la souffrance. « Mon Père, s'il est possible, que ce calice « s'éloigne; mais pourtant que votre volonté soit faite, « et non pas la mienne! »

Mais voici qui devient tout à fait intolérable. Ce sont les traits par lesquels M. Mauxion continue la prétendue description de la morale chrétienne.

D'après l'Evangile, nous assure M. Mauxion, « la laideur vaut mieux que la beauté ».

De cette assertion étrange, qui met la laideur au nombre des béatitudes évangéliques, on se garde bien, et pour cause, de nous donner une preuve tirée de l'Evangile. On se contente d'ajouter : « Tertullien, après saint Clément d'Alexandrie, s'efforce de prouver que le Christ était laid. »

Comme si cette opinion, toute singulière et personnelle, de Tertullien en un point secondaire pouvait équivaloir à un enseignement formel et universel du Christianisme qui dirait : « La laideur vaut mieux que la beauté, » et contrebalancer la perpétuelle et magnifique tradition de l'art chrétien, de la beauté chrétienne, qui a créé tant de chefs-d'œuvre en tout genre, et que M. Mauxion semble ignorer profondément.

(1) *Petit Lexique.* **Ataraxie**, mot grec qui signifie absence de trouble, d'émotion quelconque. C'est l'état d'une âme qui se prétend inaccessible à toute passion, invulnérable à tous les coups du sort. C'était l'idéal des Stoïciens, exprimé dans la formule connue : « Douleur, tu n'es qu'un mot! »

L'assertion de M. Mauxion : « L'Evangile enseigne que la laideur vaut mieux que la beauté, » est une pure et simple invention.

Voici, pourtant, qui est plus fort.

C'est encore une nouvelle béatitude évangélique non plus selon saint Matthieu ou saint Luc, mais selon M. Mauxion. Ce professeur nous affirme que, d'après la morale de l'Evangile, « la maladie vaut mieux que la santé ».

La preuve? « Bienheureux ceux qui souffrent !... »

On oublie simplement d'ajouter la fin du texte : « Bienheureux ceux qui souffrent *persécution pour la justice, parce que le royaume des cieux leur appartient.* » Et on laisse croire que le Christ a maudit la santé et canonisé l'état morbide.

De deux choses l'une : ou M. Mauxion a lu l'Evangile et alors il ment impudemment en tronquant le texte. Or, il ne l'a pas lu et il ment encore en se posant comme l'interprète scientifique et autorisé, « d'après les textes,» de l'évolution des morales, y compris la morale chrétienne. Un peu d'honnêteté critique, s'il vous plaît.

Nous ne sommes pas au bout, et la progression ne s'arrête pas. « Bien plus » (le mot est de M. Mauxion), d'après l'Evangile, « la vertu reconquise » vaut mieux que « l'innocence conservée ».

Ceci est grave, car alors la morale chrétienne mettrait tout simplement l'innocence au-dessous de péché, ce qui serait le renversement complet de la morale.

Mais la preuve de ce qu'on avance ? La voici : « Il « y a plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui se « convertit et fait pénitence que pour cent justes qui « persévèrent (1). »

Tout d'abord, pourquoi M. Mauxion ne fait-il pas à l'Evangile l'honneur de le citer littéralement, et non point dans un à-peu-près négligent, contre lequel lui-même protesterait, s'il était question de son propre texte? Il s'agit ici de l'admirable parabole du Bon Pasteur, qui court dans le désert à la recherche de la brebis perdue. « Et quand il l'a retrouvée, il la met sur « ses épaules avec joie... Je vous dis que de même il y « aura plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui « se repent que pour quatre-vingt-dix neuf justes, « qui n'ont pas besoin de pénitence (2). »

Sur quoi tous les commentateurs, et même les moins préoccupés de l'orthodoxie, font remarquer que le but de la parabole n'est nullement de comparer, dans leur valeur morale intrinsèque, l'état de pénitence avec l'état d'innocence, mais de faire ressortir, par des comparaisons émouvantes, le sentiment particulier de joie qu'éprouve le Sauveur quand il ramène à Dieu des pécheurs, puisque telle est la raison d'être de sa mission. Et c'est ainsi que Jésus explique pourquoi il permettait aux pécheurs et aux publicains de l'approcher et de l'entourer, au grand scandale des Pharisiens.

La formule anthropomorphique (3) par laquelle on

(1) Mauxion, *op. c.*, p. 77.

(2) Luc., xv, 5-7.

(3) *Petit lexique*. **Anthropomorphe**, mot grec signifiant : *qui a une forme humaine*. L'anthropomorphisme consiste à attribuer à Dieu ou à

prête à Dieu, aux Anges, au Ciel, des sentiments de joie semblables aux nôtres se justifie doublement et d'une façon merveilleuse, dans la perspective du mystère de l'Incarnation ; le Cœur Divin de Jésus-Christ éprouve ces sentiments dans toute leur réalité humaine.

Il est donc bien évident que le Sauveur « ne dit point que le pécheur pénitent est supérieur à ceux qui sont demeurés justes », puisque, « toutes choses « égales d'ailleurs, l'innocence est plus digne et plus « aimée de Dieu que la pénitence (1) ». Quel être humain ne comprend la joie qui transporte le père de l'enfant prodigue, au retour de son fils égaré? « Ainsi, remarque M. Loisy lui-même (si attentif pourtant à trouver l'Evangile en défaut), « ainsi en est-il dans le « ciel quand un pécheur se convertit. C'est une âme « perdue qui revient. Dieu et ses anges éprouvent à la « revoir une joie toute particulière, qu'ils ne ressen-« tent pas à l'occasion des justes, parce que ceux-ci « ne leur ont donné aucune inquiétude (2). »

C'est donc un contre-sens parfaitement inexcusable que d'attribuer à l'Evangile, comme le fait M. Mauxion à l'occasion de la parabole des brebis, cette doctrine

des êtres supérieurs ou inférieurs à l'homme, des qualités, des facultés, des sentiments, des gestes, qui par eux-mêmes n'appartiendraient qu'à l'humanité. Les bêtes, dans les fables de La Fontaine, sont anthropomorphes. Quand il s'agit de Dieu, le simple bon sens comprend à merveille que c'est là une manière de parler indispensable, et distingue fort bien entre la réalité de la qualité attribuée à Dieu, et la figure de langage qui l'exprime. « L'œil de Dieu » est sa science, sa clairvoyance infinie ; « le bras de Dieu » est sa puissance et sa justice, etc.

(1) « *Cœteris paribus, innocentia dignior est et magis dilecta.* » S. Thomas, *Summa Theol.*, I, q. xx, a. iv, ad 4.

(2) Loisy, *les Evangiles synoptiques*, tome II, p. 140.

déraisonnable : « La vertu reconquise vaut mieux « que l'innocence conservée. »

« Bienheureux les pauvres d'esprit. »

Mais si peu explicable que soit ce contre-sens, en voici un qui l'est encore beaucoup moins. M. Mauxion continue sa prétendue analyse de la morale chrétienne en ces termes :

« Et ce que l'esprit grec n'aurait sans doute jamais « conçu spontanément, l'ignorance vaut mieux que « la science, la simplicité d'esprit vaut mieux que les « plus beaux dons de l'intelligence. »

Et il ose bien ajouter immédiatement — comme unique preuve : « Bienheureux les pauvres d'esprit (1) ! »

Volontaire ou non, la méprise cette fois désarme la critique. Ignare ou cynique : il faut choisir ; de toute façon c'est mériter pour soi-même l'épithète flétrissante que l'on crée à faux en l'attribuant à l'Evangile, et c'est faire preuve d'un «pauvre esprit» que d'ignorer ou de méconnaître l'unique interprétation que la langue, l'histoire, le texte et l'universelle autorité des plus incrédules exégètes imposent ici dans l'explication de la première des béatitudes.

Cette interprétation, la voici :

« Les candidats au royaume sont « pauvres en « esprit (2). On peut croire que la source primitive « mentionnait simplement « les pauvres », comme

(1), Mauxion, *Eléments et évolution de la moralité*, p. 77.
(2) Matth., v, 3.

« Luc (1), et que l'addition « en esprit » (2) veut signifier que la pauvreté dont il s'agit n'est pas uniquement la privation réelle des richesses, mais une disposition de l'âme, un sentiment de pauvreté spirituelle qui donne à la pauvreté réelle sa valeur morale et son mérite. « Pauvres d'esprit » est une locution parallèle à « purs de cœur (3) » ; l'esprit est le siège de cette pauvreté comme le cœur de cette pureté. Les pauvres d'esprit ne sont pas des gens dépourvus d'intelligence, mais des pauvres qui ont conscience de leur misère, des humbles et des résignés. L'humilité et l'abnégation sont le principe de la perfection morale. La pauvreté en esprit n'implique pas seulement l'absence de richesses, mais le renoncement intérieur aux biens terrestres et le détachement de soi-même. Dans les Psaumes et les livres prophétiques de l'Ancien Testament, les pauvres sont à la fois des gens dénués de ressources temporelles, et les hommes pieux, les humbles serviteurs de Dieu. C'est ainsi que Jésus l'entendait et la paraphrase (4) de Mathieu, si elle n'a pas eu d'autre objet que de marquer expressément le caractère intérieur de la pauvreté évangélique, est tout à fait conforme à la pensée du Maître : c'est à ces vrais pauvres

(1) Luc., v, 20.

(2) Inutile de faire remarquer que, selon la doctrine catholique, cette addition, si addition il y a, est inspirée, tout aussi bien que le texte plus court de saint Luc : « Bienheureux, vous les pauvres ! » M. Loisy dit d'ailleurs lui-même : « Peut-être Luc a-t-il mieux gardé le ton du discours « (des Béatitudes) ; mais Matthieu en a sans doute mieux conservé l'es- « prit général. »

(3) Matth., v, 8.

(4) Paraphrase inspirée, si paraphrase il y a, et divinement authentique.

« qu'appartient le royaume des cieux; ils font dès « maintenant partie de la société des saints, et ils « auront part au règne glorieux de la justice éter- « nelle (1). »

J'ai tenu à citer toute cette page de M. Loisy, parce que, presque irréprochable au point de vue dogmatique, elle résume très clairement l'interprétation, *évidente*, à la fois traditionnelle et scientifique, du *pauperes spiritu*, et parce que son auteur ne peut, aux yeux de M. Mauxion et de ses pareils, être suspect de tendances théologiques par trop romaines.

On peut voir maintenant quel défi au bon sens comme à la loyauté critique est contenu dans cette tranquille affirmation de M. Mauxion, à savoir que, d'après la morale évangélique, « l'ignorance vaut « mieux que la science : Bienheureux les pauvres « d'esprit! »

C'est pourtant sur cet unique fondement que s'appuie cet invraisemblable champion de la science, pour conclure en s'écriant :

« Etrange renversement de l'idéal esthético-moral « que l'on ne saurait trop amèrement déplorer... ! »

Si j'insiste sur ces aberrations, qui sont, elles, bien réellement déplorables, ce n'est point que le livre de M. Mauxion ait une valeur ou une autorité particulières (on peut s'en douter), mais c'est que, n'étant précisément qu'une vulgarisation de seconde main des théories à la mode, il emprunte assez naïvement à d'autres à la fois leurs formules et leurs ignorances.

(1) Loisy, *les Evangiles synoptiques*, t. I, pp. 545-546.

Guère plus que M. Mauxion, on peut l'affirmer sans crainte de contradiction sérieuse, les inventeurs et les docteurs les plus réputés de morales « laïques » ne connaissent le premier mot de la morale spiritualiste et chrétienne, qu'ils prétendent remplacer. Et ceux d'entre eux qui ne sont pas entièrement ignorants de nos doctrines les déforment, plus ou moins consciemment, pour le besoin de leur cause. C'est ce que nous aurons souvent, au cours de ces études, l'occasion de constater.

Et cependant, quand on se pique de poser en des termes nouveaux le problème de la morale, il serait d'une élémentaire honnêteté d'en étudier et d'en exposer tout d'abord avec exactitude les termes anciens, qu'on a l'ambition d'éliminer et de remplacer.

Il suit de là que la nécessité logique la plus urgente, en face des esprits désorientés par le chaos des systèmes, est moins encore de réfuter, une par une, les théories actuelles souvent insaisissables et non encore formées, que d'exposer, dans leur réalité méconnue et incomprise, les principes de la doctrine traditionnelle.

Quels sont donc les termes « anciens » du problème moral ?

Quels en sont les termes « nouveaux » ?

Comment peut-on résumer l'antithèse des uns et des autres ?

II

Les termes « anciens » du problème moral. — Le premier des termes « anciens » du problème moral : le devoir.

Tous les termes du problème moral sont solidaires

l'un de l'autre, et l'analyse complète de chacun nous donne tout le reste en perspective. Contentons-nous donc de les énumérer dans l'ordre même où la logique des faits et des déductions les enchaîne et selon lequel l'observation les révèle à l'homme, quel qu'il soit.

Le fait primitif et essentiel de l'ordre moral est le fait du devoir.

On n'a pas encore rayé le mot « devoir » de la langue contemporaine, mais seule la morale spiritualiste garde la réalité et respecte le fait du devoir. Fait lumineux et mystérieux tout ensemble. Si simple, que nulle analyse ne peut tenter de le décomposer sans se heurter à l'absolu; si complexe, qu'il renferme le nœud vital qui relie ensemble ces trois choses : l'homme libre, le monde et Dieu.

Le devoir existe. Quiconque nierait ouvertement et absolument le devoir serait encore regardé, même aujourd'hui, comme un fou ou un scélérat, je ne dis point par certains professeurs en Sorbonne, mais par le genre humain tout entier, ce qui est d'une autre autorité.

Certes, l'ère est bien close des couplets sentimentaux répétés sur tous les tons par Kant et les Kantiens en l'honneur du devoir, cette divinité issue de l'homme et qui devait remplacer Dieu : « Devoir, nom « sublime et grand !... Le ciel étoilé au-dessus de ma « tête, le devoir dans mon cœur ! etc. »

Mais si le devoir kantien s'est écroulé dans son propre vide, le fait du devoir tout court subsistera dans le monde, tant qu'il y aura un homme qui n'aura pas tué définitivement en lui sa propre conscience; tout

comme le fait de la pensée subsistera tant qu'il restera un homme qui n'aura pas opéré en lui le suicide de sa raison par le scepticisme absolu et volontaire.

« J'agis ainsi parce que c'est mon devoir, parce que « je le dois. » C'est ce que tout homme, à certaines heures et précisément aux heures où il se sent le plus vraiment homme, se dit à lui-même et dit aux autres avec une irrésistible évidence et avec une force qui défie toutes les énergies créées.

« Je le dois. » C'est-à-dire : non pas, j'y suis contraint, j'y suis forcé par une violence que je subirais malgré moi; mais : j'y suis obligé par une force tout intérieure, immatérielle et idéale, qui se fait sentir en moi et qui cependant ne dépend pas de moi : une force dont je ne suis ni l'auteur, ni la source, ni l'arbitre : une force à l'encontre de laquelle je pourrais agir, mais en agissant à l'encontre, je vois et je sais que j'agirais contre mon devoir, et que je ferais *mal*.

« Je le dois. » C'est-à-dire j'agis ainsi, non point parce que cela me plaît, ou parce que cela m'est utile, ou pour éviter un châtiment, ou pour obtenir des louanges ou une récompense, mais j'agis ainsi parce que c'est le devoir.

Le devoir est donc un fait qui ne peut se ramener ni à l'instinct, ni à l'appétit, ni au plaisir, même le plus délicat, ni à l'intérêt, ni à la violence, ni à la crainte, ni au calcul, ni à la raison pure, ni à aucun autre sentiment ou réalité que lui-même.

Le devoir est une chaîne, mais une chaîne qui, au lieu de me rendre esclave, me fait libre. Je n'ai jamais

une sensation plus profonde, plus invincible, plus glorieuse, plus joyeuse, de ma liberté intérieure que lorsque je résiste victorieusement à l'instinct, à l'appétit, à la passion, à la crainte des maux physiques ou temporels et de la mort même, pour faire mon devoir.

En refusant de faire son devoir, en méprisant le devoir, en agissant contre sa conscience, l'homme peut en venir à affaiblir, à oblitérer en lui le sens du devoir ; mais il sait aussi qu'il a mal fait, qu'il s'est mis dans un état anormal, dans un état de déséquilibre et de désaccord avec la loi intérieure, avec la vie, avec ce qui doit être et qui, bon gré mal gré, de façon ou d'autre, est et sera.

Ce premier de tous les termes « anciens » du problème moral, le devoir, toutes les morales laïques, sans aucune exception, ou cyniquement le nient, ou logiquement le suppriment, parce qu'elles suppriment tout absolu, et que si le devoir n'est pas absolu, il n'est plus rien.

Le deuxième des termes « anciens » du problème moral : la conscience.

La conscience est en moi le siège vivant du devoir, le sens, la faculté, l'organe spirituel du devoir. Dire d'un homme qu'il est sans conscience sera longtemps encore la pire des flétrissures. La conscience morale n'est autre chose que la raison appliquée à l'être en tant que bien, en vue de l'action, — de même que la raison n'est autre chose que la conscience psychologique appliquée à l'être en tant que vrai, en vue de la connaissance.

D'après l'ancienne morale, celle que Jules Ferry appelait encore la vieille morale de nos pères, et qu'il prétendait vouloir conserver, la conscience est donc le gouvernail de la vie intérieure.

C'est elle qui, avant l'action, compare l'acte à faire avec une règle idéale, celle du Bien absolu, proclame que l'action est bonne ou mauvaise, et que par conséquent je dois la faire ou l'omettre, en dépit des obstacles. Du même coup la conscience me donne le sentiment de mon droit intérieur; elle m'investit de cette puissance morale, imprescriptible, qui me permet de revendiquer, dans mon for intime et au for extérieur, les moyens de faire cette action ou de m'y soustraire ; et ainsi le droit moral m'apparaît, dans la lumière de ma conscience, comme un corollaire du devoir.

C'est la conscience qui, après l'action, exerce sur elle sa judicature, souveraine et sans appel au regard de toute loi humaine et de toute puissance créée, mais dérivée et sujette au regard de la règle idéale du Bien Suprême.

C'est donc ma conscience qui prononce que j'ai bien ou mal agi, et qui me donne la certitude intime du mérite ou du démérite de ma conduite, et, par voie de conséquence, de mon droit à une récompense ou de la dette que j'ai contractée envers la justice idéale et que je ne pourrai payer que par un châtiment.

Ces arrêts de ma conscience créent en moi les sentiments moraux proprement dits, les tendances naturelles ou mouvements normaux de mon être moral : respect et amour du bien, haine et mépris du mal et

du vice, joie et sain orgueil d'avoir bien fait, douleur du remords.

Ces phénomènes de conscience, jugements et sentiments, ils ne se peuvent expliquer ni par l'association ni par l'habitude ou la coutume, ni par l'hérédité, ni par l'évolution, chacun de ces facteurs de progrès supposant nécessairement chez l'homme ou chez l'enfant ce qu'il devrait précisément créer : le discernement entre le bien et le mal moral, l'intelligence et le sens du Bien absolu, bref la conscience morale tout entière, l'étincelle divine de vie morale qui préexiste dans l'âme de l'enfant et se manifeste à l'éveil de sa raison. L'association, l'habitude, l'hérédité, l'évolution peuvent modifier en bien ou en mal, déformer ou perfectionner l'être moral, l'être qui pense et qui veut : elles ne peuvent pas le créer : d'une pierre ou d'une brute, elles n'ont jamais fait, elles ne feront jamais un être moral.

La conscience morale, c'est l'âme de l'homme, substance immatérielle et spirituelle, en tant qu'elle s'oriente et se dirige elle-même vers le but de la vie. La conscience morale, c'est la raison pratique, mais non pas celle de Kant, privée de toute communication avec la pensée, faculté sans racines et sans raison et suspendue dans le vide, rêve inepte et monstrueux ; la conscience morale, c'est la raison elle-même, la raison tout court et tout entière, à la fois intuitive et déductive, mais c'est la raison appliquée au Bien, et qui par conséquent meut la volonté, commande l'action, échauffe le cœur, dirige la vie.

La valeur de la conscience, c'est donc, en un mot, la valeur de la raison elle-même, ou plutôt de l'âme humaine tout entière, de l'être humain intérieur et spirituel, de ce qui, dans l'homme, domine et dépasse la matière. C'est dire qu'en chaque homme la conscience individuelle, quoique faillible et susceptible de se laisser déformer ou même atrophier par des influences personnelles ou étrangères, est aussi cependant capable d'atteindre et de posséder, au moins dans certains actes et sur certains points, avec une certitude réellement définitive et dont elle peut se rendre pleinement compte, le Vrai et le Bien.

C'est dire que le grand devoir et le grand intérêt de tout homme est de défendre, de sauvegarder, de cultiver, de développer la droiture, la fermeté, la délicatesse de sa conscience.

Le troisième des termes « anciens » du problème moral : le libre arbitre.

Nul ne peut être déclaré responsable que des actes qu'il aurait réellement pu omettre. C'est une vérité de bon sens et qui est la base même de toute justice. Tous les sophismes scélérats des docteurs du déterminisme viendront toujours se briser contre le granit de cette vérité. On a remarqué avec justesse que les théories qui tendent de plus en plus tous les jours à innocenter les criminels en atténuant leur responsabilité, jusqu'à la supprimer, émanent des avocats, des prétendus philosophes, des journalistes, ou même des « bons juges » à la mode actuelle, mais non point des coupables eux-mêmes. Ni devant le juge d'instruction

ni devant le jury, les assassins, les débauchés, les bandits précoces qui pullulent aujourd'hui ne disent jamais : « Ce n'est pas ma faute, je ne suis pas libre (1). » Et si d'aventure (pour invraisemblable que soit cette hypothèse), un Durkheim ou un Lévy-Bruhl avaient à comparaître devant un tribunal pour y répondre de faits délictueux ou criminels et dont ils seraient, par impossible, convaincus, nous doutons qu'ils eussent l'idée de répondre : « C'est la faute du déterminisme, je n'étais pas libre ! »

C'est que le témoignage de la conscience est ici invincible et plus fort que tout. Ce n'est pas le lieu de réfuter les arguties des adversaires du libre arbitre, mais seulement de constater que la liberté intérieure et individuelle de chaque être humain normal est bien, en effet, selon l'ancienne et universelle morale du genre humain, l'un des termes essentiels de la moralité.

La preuve définitive que l'homme est libre, c'est que les déterministes les plus déclarés sont contraints *par la vie* d'agir, de parler, d'élever leurs enfants, bref, en tout, de vivre comme si réellement l'homme était libre : de même que le sceptique le plus acharné est contraint *par la vie* d'agir, de penser et de raisonner même, comme si la vérité était réellement distincte de l'erreur.

Il en est de l'acte moral libre, qui est le mouvement intérieur et spirituel de l'homme, comme du

(1) C'est là un fait que constate, par exemple, dans son livre *les Prisons de Paris* (chap. V), M. Ad. Guillot, qui fut longtemps juge d'instruction.

mouvement extérieur et mécanique. L'expérience nous impose, dans la lumière d'une évidence définitive, le fait de l'existence réelle de l'un et de l'autre. Mais l'un et l'autre, si vous essayez de les soumettre à une analyse purement logique qui aurait la prétention de mesurer adéquatement son objet, semblent se dissoudre et s'évanouir dans cette opération impossible, au fond du creuset dialectique où ils ne tiennent pas.

Zénon d'Elée démontre à merveille que le mouvement mécanique est impossible, et en effet l'idée même de mouvement semble contenir une antinomie (1) irréductible, celle de l'étendue, qui est à la fois finie et indéfiniment divisible. De même, l'idée de liberté semble contenir une double antinomie irréductible : d'une part, la parfaite autonomie d'une volonté libre qui agit non seulement sans aucune contrainte, mais sans être *déterminée* par le dehors (sinon, c'est bon gré, mal gré, le déterminisme) et qui ne trouve qu'en elle seule la raison d'être de sa détermination, de son choix entre les divers partis qu'elle pourrait prendre; — et, d'autre part, deux faits qui semblent absolument contraires à celui-là : premièrement, la prescience infinie et le concours réel et tout-puissant de Dieu en chacun de nos actes ; et en second lieu le caractère essentiellement rationnel (sinon toujours raisonnable) de notre volonté, qui, bon gré mal gré encore, ne se décide jamais qu'en vertu d'un motif connu : ce motif fût-il, en dernière analyse, l'orgueil,

(1) *Petit Lexique*. **Antinomie**, mot grec qui signifie *opposition, contradiction* entre deux lois.

l'entêtement ou le désir de montrer qu'on est libre.

Nul n'a exposé avec plus de loyale clarté que Monseigneur d'Hulst cette dernière objection, celle du déterminisme psychologique, et dans toute sa subtile profondeur :

« S'il est de l'essence de la volonté libre d'agir « toujours pour un motif, il en doit être ainsi partout « où cette volonté s'exerce, par conséquent même et « surtout dans cet instant décisif, où, après délibé- « ration, elle se résout à conférer à tel motif, qui était « peut-être objectivement inférieur aux autres, une « supériorité pratique qui entraîne l'assentiment. Mais « alors il y a donc un motif pour grossir ou pour atté- « nuer la valeur relative du motif. S'il n'y en avait « pas, la volonté cesserait d'être intelligente au mo- « ment même où elle met en mouvement le ressort « propre de la liberté (1). D'autre part, s'il y en a un, la « question se pose de nouveau : est-il déterminant « par lui-même? Si oui, il n'y a plus de liberté, si « non, il faut chercher ce qui le rend pratiquement « décisif, ce quelque chose sera encore d'ordre intel- « lectuel, c'est-à-dire un nouveau motif, et l'on va « ainsi jusqu'à l'infini (2). »

Mais cette objection repose sur une illusion de notre imagination qui nous porte à méconnaître la nature de l'acte libre, et à lui chercher à tout prix

(1) Il faut arrêter l'argumentation à ce point et dire que, au moment même où elle fait jouer le déclic de sa propre liberté, la volonté ne cesse pas d'être *intelligente*, c'est-à-dire éclairée par un motif, mais elle n'est pas l'*intelligence*, et par suite il n'est ni nécessaire ni possible de lui chercher un motif intrinsèque et déterminant.

(2) Monseigneur d'Hulst, *les Fondements de la moralité*, p. 371.

une cause déterminante hors de lui, alors que précisément il n'y en a pas. Au fond, le dernier mot de la liberté de l'homme, c'est que l'homme est capable de connaître le Bien suprême, le Bien absolu, qui est Dieu. Ici-bas, dans l'état d'épreuve, il ne le connaît que d'une manière abstraite et imparfaite et il ne peut l'aimer, en vertu de cette connaissance, que d'un amour combattu et militant; c'est pourquoi le contact que mon intelligence et ma volonté prennent avec le Bien absolu n'est pas, ici-bas, un contact *nécessitant*, et je reste libre, même vis-à-vis de Dieu. Mais je le connais cependant assez pour pouvoir, en comparant avec lui tous les biens créés et finis, mépriser ceux-ci quels qu'ils soient, et par conséquent être pleinement libre à leur égard. Et quand je les compare entre eux et que je les trouve inégaux, aucun d'eux ne m'apparaît, même à un point de vue particulier, comme étant absolument le « meilleur », car tous m'apparaissent imparfaits et défectueux au regard du Bien suprême, que ma pensée connaît et que ma vie, je le sais, doit viser et peut atteindre.

Ce serait donc une illusion que de chercher un motif quelconque, même « le meilleur » et « le plus fort », qui « déterminerait » ma volonté libre; il n'y en a pas. Tous les biens finis ont de quoi solliciter ma volonté libre; tous peuvent être aimés par moi; je puis les aimer tous, mais je puis aussi les mépriser tous, et aucun n'a en lui-même de quoi me nécessiter, ni par conséquent me « déterminer ».

C'est donc le regard jeté sur Dieu, consciemment ou non, pour toute âme humaine, qui crée en elle la liberté. Sans Dieu, pas d'âme spirituelle et par consé-

quent pas de liberté. En revanche, donnez-nous la liberté, mettez le libre arbitre dans l'âme humaine : Dieu est au fond... Nos déterministes contemporains le savent bien. Et le « père du mensonge », qui les guide et les inspire, le sait mieux encore. Et c'est pourquoi, ayant sans cesse à la bouche les mots d'affranchissement et de liberté des consciences, ils poursuivent la liberté humaine avec une haine égale à celle qu'ils ont pour Dieu.

Quant à l'objection du déterminisme théologique, basée sur la présence infaillible de Dieu et sur la nécessité, en chacun de nos actes, de son concours tout puissant, et par conséquent, dit-on, déterminant et antérieur à l'acte même, on ne peut, semble-t-il, éviter logiquement ces redoutables écueils de pensée, qu'en plaçant précisément dans la science infinie de Dieu le nœud du mystère.

Dans l'instant, purement logique, qui précède l'acte créateur par lequel les mondes furent, Dieu a vu, en effet, les mondes tels qu'ils pourraient être, tels qu'ils seraient, si sa volonté libre choisissait, entre tous les univers possibles, telle combinaison donnée. Et, de cette combinaison, le regard divin a embrassé et pénétré l'immense ensemble avec l'infinie variété des détails : tout l'enchaînement et la genèse, à travers les siècles, des substances et des actes, des causes et des effets.

Parmi ces causes, les unes sont fatales, les autres libres. Chacune agit suivant sa nature, les causes fatales fatalement, les causes libres librement. Le jeu de

la liberté des êtres intelligents, avec tous les effets produits par cette liberté, c'est donc l'un des facteurs, et non des moindres, prévus et voulus d'avance par Dieu dans l'agencement universel des choses, dans la profonde et invisible harmonie cosmique.

En chacun de mes actes libres, le concours de Dieu, tel qu'il se produit dans le temps, n'est pas physiquement antérieur à mon acte, il lui est concomitant, quoiqu'il atteigne dans mon acte des profondeurs que je n'atteins pas moi-même, et que je ne puis mesurer.

Le concours de Dieu, c'est la part de Dieu dans ce geste à deux (Dieu et moi) qu'est ma vie, véritable création continuée et continuelle. Le concours de Dieu, ce n'est pas le geste de l'acteur placé derrière la toile, et qui meut les fils des marionnettes humaines sur le théâtre de ce monde. C'est ce partage mystérieux, et cependant très certain et évident, par lequel Dieu, substance infinie et acte pur, est au plus profond de moi-même, plus présent en moi que moi-même, plus actif en moi que moi-même, pénétrant, créant et réalisant sans cesse ma substance, agissant mes actes, et cependant réellement distinct de moi, et même en un sens, par l'infinité de son être, infiniment distant de moi, me laissant, ou plutôt me donnant, à chaque instant de la durée, toute ma réalité de substance et de cause, toute la dignité et toute l'énergie d'une causalité vraiment distincte de la sienne, et qui, intelligente et libre, produit des actes par lesquels je suis responsable de ma vie et la dirige à mon gré.

Ce dont il serait puéril de s'étonner, c'est que le

problème de la liberté contienne un mystère (1). En réalité, partout où notre pensée rencontre la question de l'infini, elle se heurte au mystère. L'infini est, pour ainsi parler, le lieu géométrique du mystère. Au plus bas degré de l'échelle, le problème du mouvement mécanique, qui est celui de l'action dans l'étendue, et par conséquent de l'unité dans la multiplicité indéfinie, contient un mystère (2). A plus forte raison en doit-il être ainsi dans l'ordre spirituel et moral, dans l'analyse de la pensée et de l'acte libre; dans ce domaine, nous touchons, à la lettre, de tous les côtés à l'infini.

La véritable question, pour qui veut raisonner, est donc celle-ci. D'une part, il faut chercher et mettre le mystère là où la raison nous dit qu'il doit être. Le mystère, dans l'ordre naturel et philosophique, c'est une vérité vers laquelle nos expériences et nos raisonnements nous acheminent invinciblement, mais que nous ne pouvons ni analyser ni mesurer ni pénétrer : une réalité dans laquelle nous ne voyons ni contradiction ni absurdité, et dont nous voyons au contraire indirectement, mais évidemment, la nécessité et l'existence, mais dont nous ne pouvons ni embrasser l'étendue, ni constater l'être, soit par une expérimentation sensible, soit par une déduction mathématique : c'est une vérité qui s'impose à nous,

(1) Bien entendu, il ne s'agit pas ici du mystère proprement dit, surnaturel et révélé, mais du mystère d'ordre naturel ou improprement dit.

(2) « Pour aller d'un point à un autre un corps devrait parcourir des « espaces en nombre infini ; or, l'infini ne peut être parcouru en un « temps donné. Donc le mouvement est impossible. » C'est tout l'argument de Zénon d'Elée.

mais qui nous dépasse. La raison nous dit donc que c'est en Dieu qu'il faut chercher et mettre logiquement le mystère, c'est-à-dire ce foyer impénétrable, qui semble ténèbres à nos yeux infirmes, mais vers lequel convergent et d'où rayonnent pour nous toutes les lumières rationnelles.

Or, dans le problème de la liberté tel que nous venons de l'esquisser, il est évident que la « vieille morale », la philosophie spiritualiste traditionnelle place le mystère là où la raison nous dit clairement qu'il doit être.

D'autre part, le devoir essentiel du psychologue et du penseur est de respecter les faits évidemment fournis par l'expérience, et de tenter de les expliquer sans les déformer, sans chercher à les supprimer par des sophismes, par des négations *a priori* et des postulats arbitraires. La chose est d'autant plus nécessaire que, sur le terrain délicat de l'expérimentation idéologique et morale, l'expérience elle-même nous montre évidemment que l'homme peut, par ces erreurs de méthode et ces préjugés anti-scientifiques, fausser sa pensée et sa conscience, émousser et détruire en lui le sens par lequel il constate et analyse les faits intérieurs, et s'aveugler volontairement lui-même jusqu'au suicide intellectuel et moral.

Or, dans l'étude du problème moral, c'est la « vieille morale », c'est la philosophie spiritualiste traditionnelle qui, en maintenant les termes anciens du problème, se montre, au sens vrai du mot, réellement « positive », respectueuse du fait acquis évidemment ; c'est elle qui est vraiment « scientifique ».

Un biologiste éminent a fait remarquer, en une page qu'il faut citer (et précisément à propos de cette question de la liberté, qui nous occupe), l'audace cynique avec laquelle nos adversaires supposent précisément ce qu'il faudrait prouver.

« Tous les raisonnements et toutes les expériences « péniblement accumulés et habilement rapprochés « ne peuvent pas parvenir à prévaloir contre la notion « positive et très nette que nous avons : *a*) du bien et « du mal, distinct du vrai et du faux, puisque le mal « est aussi vrai que le bien ; *b*) de l'obligation morale « que comporte le bien, abstraction faite de toute « considération de peine ou de récompense ultérieures, « d'intérêt, de plaisir ou de douleur ; *c*) de la liberté « que nous avons de choisir ou non le bien, avec la « responsabilité entière de notre acte. »

« On me permettra de ne pas m'arrêter au raison« nement qui consiste alors à dire : si la morale avec « liberté et responsabilité ne peut pas être rattachée, « par l'évolution, aux lois générales de la biologie, « il faut en conclure que cette morale n'existe pas et « que ce que nous appelons liberté n'existe pas, est du « déterminisme dissimulé ; car il ne peut pas y avoir « en l'homme quelque chose qui ne soit pas à un cer« tain degré chez les autres êtres vivants. »

« Vous voyez immédiatement la pétition de prin« cipe, c'est proclamer d'avance, comme un postulat « ou un axiome, ce qui est précisément à démontrer, « à savoir, que la biologie est la seule science, et que, « hors de la biologie, il n'y a ni salut ni connais« sance. »

« Bien des auteurs affirment ainsi *a priori* sans « chercher à donner des preuves. »

« Ainsi Giard (1) déclare que, d'une part, l'obser- « vation des animaux et de toute la nature prouve « le déterminisme, que d'autre part le sens intime sem- « ble donner la certitude de la liberté, qu'il y a con- « tradiction et que, par conséquent, la notion de la « liberté est une illusion. »

« N'est-ce pas là un raisonnement tout à fait en « l'air et qui ne prouve rien? Les deux observations « rapprochées par l'auteur ne sont pas foncièrement « contradictoires et inconciliables, si elles visent des « objets différents. Pourquoi donc déclarer la seconde « illusoire et la première légitime ?

« Que ne dirait-on pas, et légitimement, si je faisais « le raisonnement inverse et si je niais le détermi- « nisme de la nature, en me basant sur la certitude « de la liberté de l'homme ?

« De même il ne faut pas voir autre chose qu'une « affirmation sans preuves dans cette proposition de « Le Dantec, qui veut « exprimer d'une manière pré- « cise ce que l'on doit entendre par ces mots : l'illu- « sion de la volonté ».

« Supposez (dit-il, cas purement hypothétique) « qu'il y ait, à un moment déterminé, deux hommes « *identiques* atome à atome. Ces deux hommes au- « ront naturellemeut les mêmes souvenirs (mémoire « histologique). Eh bien ! placés à moment déter- « miné dans des conditions identiques, ils voudront « exactement *la même chose*, ce qui est la négation

(1) Le Dantec, *l'Individualité et l'erreur individualiste*, p. 14.

« d'une volonté absolue, d'une liberté véritable (1). »

« Rien de moins positif et de moins démontré « que cette proposition (2). Donnez-la comme une « chose à établir et à prouver, c'est très bien. Mais ne « la prenez pas comme vérité scientifique, expérimen- « tale, positive ; car c'est contraire à l'existence des « trois éléments que j'indiquais plus haut et que l'ob- « servation intérieure nous révèle : la triple notion : « *a*) du bien et du mal ; *b*) de l'obligation ; *c*) de la « liberté (3). »

M. Le Dantec est loin d'avoir le monopole de cette hardiesse d'affirmation unie à cette absence totale de preuves et à ce mépris des premières règles de toute méthode logique et scientifique.

Voici, par exemple, avec quelle désinvolture M. Mauxion, l'inventeur malheureux des nouvelles béatitudes évangéliques que nous avons analysées plus haut, prétend se débarrasser de ce terme ancien et gênant du problème moral, la liberté.

« Que faut-il penser, écrit-il, de la liberté que

(1) Le Dantec, *Théories nouvelles de la vie*, 2e éd., p. 152.

(2) « A supposer, en effet, que la position, la direction et la vitesse « de chaque atome de matière cérébrale fussent déterminées à tous les « moments de la durée, il ne s'en suivrait en aucune manière que notre « vie psychologique fût soumise à la même fatalité. Car il faudrait « d'abord prouver qu'à un état cérébral donné correspond un état psy- « chologique déterminé rigoureusement, et cette démonstration est encore « à faire... On ne démontre pas, on ne démontrera jamais que le fait « psychologique soit déterminé nécessairement par le mouvement molé « culaire. » (Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 3e éd., pp. 112-113.) Nous sommes loin d'ailleurs, bien entendu, d'accepter la théorie de M. Bergson sur la liberté ; mais ici sa critique est juste. (B. G.)

(3) Docteur Grasset, *les Limites de la biologie*, pp. 38-39.

« beaucoup continuent, aujourd'hui encore, à placer « à la base de l'Ethique comme sa condition néces- « saire ? Il est bien évident que la moralité, telle que « nous l'avons envisagée dans cette étude, ne la com- « porte en aucune manière ; mais est-ce vraiment si « grand dommage ? Ce n'est pas ici le lieu d'insister « sur ce qu'il y a au fond de spéculativement inintel- « ligible dans ce concept du libre arbitre qui s'éva- « nouit bientôt entre les mains de ceux qui le pressent, « en ne laissant après lui qu'une liberté d'indifférence « entièrement assimilable au hasard et conséquem- « ment sans valeur morale (Bossuet, Reid) ou un « inflexible déterminisme (Leibniz) (1). »

Et voilà ! Un point, c'est tout. La liberté est exécutée ! En dehors de ces deux opinions particulières ; celle de Thomas Reid (Bossuet est ici, à mon avis, invoqué à tort) et celle de Leibniz, il y a bien toute la tradition du bon sens et de la conscience, toute la vie sociale de l'humanité, toute la philosophie spiritualiste antique et moderne, mais cela ne compte pas pour M. Mauxion. A l'encontre de ces deux opinions particulières, il y a bien l'évidence absolue et définitive du sens intime, le fait acquis et scientifique de l'expérience, qui prouve l'homme libre, mais cela ne compte pas pour M. Mauxion.

Toute l'histoire de la philosophie de la liberté ainsi expédiée dans ce raccourci fantaisiste, voici maintenant la discussion de fond.

« Mais il est aisé de montrer que, quoi que l'on en

(1) Mauxion, *la Moralité*, p. 157.

« puisse dire, la pratique même conclut nécessaire-« ment à l'exclure (*à exclure le concept de libre « arbitre*). Pourquoi l'homme, en effet, fait-il le mal? « C'est ou parce qu'il y est naturellement et invinci-« blement porté, ou parce qu'il ignore le bien, ou « parce que, tout en connaissant, aimant et voulant « le bien, il est incapable de résister aux passions qui « l'entraînent.

video meliora proboque
Deteriora sequor ;

« ou bien, enfin, parce qu'il choisit le mal volontai-« rement, délibérément, *librement*. Dans les deux « premiers cas, la liberté n'a manifestement rien à « voir ; le troisième cas est tenu, par les partisans « mêmes du libre arbitre, comme un cas non équivo-« que d'esclavage. Si donc la liberté existe, c'est unique-« ment dans le quatrième cas, dans le choix volontaire « et délibéré du mal, qu'il faut la chercher (1). »

Arrêtons-nous ici un instant et admirons la dialectique de M. Mauxion. « L'homme n'est pas libre. La « preuve, c'est que, quand l'homme fait le mal, il le « fait, ou fatalement, ou *librement*. »

En vérité, M. Prud'homme est de beaucoup dépassé. Mais voyons, Monsieur, si vous voulez prouver que l'homme n'est jamais libre, de quel droit tout d'abord restreignez-vous le problème à l'unique cas où l'homme « fait le mal »? Est-ce que, par hasard, d'a-

(1) Mauxion, *la Moralité*, pp. 137-138.

près l'expérience personnelle que vous avez de l'humanité, vous jugez que l'homme fait toujours « le mal » ? Est-ce que vous croyez que les partisans du libre arbitre placent la liberté uniquement dans le triste pouvoir de faire « le mal » ? Et quand l'homme fait le bien, Monsieur ? Et quand, pour faire le bien, l'homme résiste à ses instincts, à ses appétits, à ses passions ? Quand il s'affranchit de l'intérêt et de l'orgueil, de la sensualité et de la peur et même de la peur de la mort, en un mot de tout ce qui n'est pas l'amour du Bien ? Comment démontrez-vous, s'il vous plaît, que l'homme, dans ce cas, n'est pas libre ? C'est pourtant là le cas normal de la liberté et son véritable usage, et par conséquent c'est tout le problème. Le pouvoir de faire le mal n'est qu'une défaillance de la liberté.

Vous escamotez toute la question, et vous vous imaginez que vos lecteurs seront assez simples pour ne pas s'en apercevoir ?

Et puis voyons, Monsieur, de quel droit parlez-vous de bien et de mal, et de la distinction entre l'un et l'autre, vous qui n'admettez pas la liberté ? Qu'est-ce que le bien et le mal moral, et d'où peut venir l'idée même de l'obligation de faire l'un et d'éviter l'autre, si l'homme est purement irresponsable ? Ces syllabes sont un pur verbiage et n'ont aucun sens sur vos lèvres. La langue de « l'honnête », Monsieur, est interdite à un matérialiste comme vous. Il faudrait au moins avoir la pudeur des mots et de la logique, à défaut de celle de l'ancienne morale.

Et pourtant, même dans l'hypothèse boiteuse où vous vous enfermez arbitrairement, votre raisonnement se tient-il ?

« Si donc la liberté existe, dites-vous, c'est uni-
« quement dans le quatrième cas, dans le choix vo-
« lontaire et délibéré du mal qu'il faut la chercher. »

C'est ici que le galimatias devient héroïque. Ecoutons bien :

« Mais ce choix volontaire du mal, qu'on le place
« avec le Spiritualisme dans le monde phénoménal
« ou avec Kant dans le monde des noumènes, ne sau-
« rait s'expliquer que par une certaine perversité
« originelle que l'auteur de la Critique lui-même est
« bien obligé de reconnaître sous le nom de mal radi-
« cal (*das Radicalbœse*), de telle sorte que ce qua-
« trième cas, où devrait éclater le triomphe de la
« liberté, se ramène en définitive au premier, qui
« l'exclut (1). »

Vous êtes probablement très fier de ce dilemme, Monsieur. En vérité, il n'y a pas de quoi.

Avez-vous compris Kant ? J'en doute fort, supposé même que vous l'ayez mieux lu que vous n'aviez lu plus haut l'Evangile.

Mais peu importe. Vous savez très bien, Monsieur, que nul ne se soucie plus aujourd'hui de Kant moraliste.

Il y a longtemps que Kant a été « débarqué » et par vos amis les matérialistes et évolutionnistes, et par nous les spiritualistes religieux, vos seuls adversaires.

(1) Mauxion, *la Moralité*, p. 158.

Mais votre audace est vraiment trop naïve. Vous osez écrire que « le Spiritualisme place le choix volontaire du mal dans le monde phénoménal », et ne saurait l'expliquer que par la « perversité originelle ».

Faut-il vous apprendre, Monsieur, que le spiritualisme rationnel ne reconnaît nullement la distinction kantienne entre le monde phénoménal, pure apparence créée par notre pensée, et le monde nouménal, réel mais inaccessible pour nous ; que nous plaçons le choix volontaire du mal, comme tout autre acte libre de l'homme, dans le domaine de la réalité? Il s'ensuit que vous n'essayez pas même d'expliquer ce dont vous avez annoncé l'explication.

Faut-il vous apprendre que le spiritualisme rationnel ne recourt nullement, pour expliquer le choix volontaire du mal, à une « perversité originelle » quelconque, mais purement et simplement à la nature humaine telle qu'elle est par elle-même, et que nous enseignons et constatons, par l'expérience et par la raison, que cette nature est (et normalement doit être) tout à la fois capable de bien, mais faillible, susceptible de vertu et de vice ?

Saviez-vous tout cela, Monsieur? J'espère que non; car autrement vos lignes ne seraient qu'un mensonge, et un essai de tromperie qui n'aurait pas même l'excuse de l'habileté. Et si vous ignoriez tout cela, je plains vos élèves, puisque vous êtes professeur d'Université, Monsieur...

On éprouve quelque honte d'avoir à réfuter de pareilles pauvretés, tout en constatant, non sans une

certaine fierté un peu triste, que c'est là *tout* ce qu'on trouve à opposer à la vérité!

Mais on ne peut se défendre d'un sentiment de révolte indignée en pensant aux âmes des jeunes gens chrétiens dont l'intelligence est livrée sans défense à de tels barbouilleurs et la conscience à de pareils malfaiteurs de pensée.

Pour M. Mauxion et ses pareils, la condition essentielle de la moralité n'est autre chose, en dernière analyse, que « la santé du corps et le parfait équilibre des fonctions organiques » (1); on nous parle bien de la force, du courage, de « l'énergie intime de l'âme », mais l'âme n'étant que la résultante des fonctions organiques et ne différant nullement du corps, ce ne sont là que des mots.

Qu'on me pardonne donc la vivacité des critiques qui précèdent. Je ne la regrette pas, et j'estime très malheureux que se perde de plus en plus, même parmi nous, le sens de cette indignation avec laquelle Lacordaire, il y a soixante ans, rencontrant sur son chemin un matérialisme plus timide et moins abject que celui-ci, se retournait d'un geste magnifique dans la chaire de Notre-Dame, aux applaudissements de Paris tout entier, peuple et savants — pour « écraser du talon cette canaille de doctrine » !

Le quatrième des termes « anciens » du problème moral : la loi morale.

Ce que nous avons dit suffit à caractériser en peu de mots cet autre terme du problème : la loi morale

(1) Mauxion, *la Moralité*, p. 166.

La loi morale est la règle idéale selon laquelle ma conscience voit et proclame que je dois agir. La loi morale, c'est le code et la formule du devoir.

Loi supérieure et antérieure à toutes les lois humaines et écrites, et contre laquelle aucune force créée ne saurait prescrire. Le monde entier aurait beau se coaliser pour essayer de me persuader ou de me faire avouer que le parjure est permis, que le mensonge est chose indifférente, que trahir des amis, renier sa parole, frapper ou abandonner ses parents, vendre son pays, opprimer les faibles, voler le bien d'autrui, corrompre les mœurs, désorganiser la famille, etc., sont actes bons et légitimes, toutes les lois humaines auraient beau commander sous peine de mort ou autoriser l'un de ces actes, le plus faible des êtres humains, qui porte en lui la loi morale, se sentirait au-dessus de toutes les autres lois.

La loi morale ne m'impose point une contrainte extérieure et physique, mais une obligation intérieure et d'une essence à part, qui est proprement morale, parce qu'elle enchaine ma liberté au devoir sans la violenter. Je ne peux accomplir la loi morale, obéir à la loi morale que par ma volonté libre, et donc par un acte d'amour. Mais pour que la loi morale soit réellement et demeure la loi morale,il n'est nullement nécessaire qu'elle soit au préalable acceptée par les volontés libres qu'elle gouverne. Si je refuse d'obéir à la loi morale, je n'en reste pas moins son sujet.

La loi morale ne dépend donc ni de la volonté d'un prince, ni de celle d'un peuple, ni de la mienne ; elle n'est nullement « l'expression de la volonté générale ». Et les lois édictées par un prince ou par un peuple

ne sont des lois et n'obligent la conscience que si elles ne sont point contraires à la loi morale et éternelle, supérieure et antérieure à toutes les lois.

« Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce « qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est « dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les « rayons n'étaient pas égaux (1). »

« L'application du suffrage universel à la politique « a donné des forces à ce pitoyable sophisme qui con- « siste à écraser la raison sous une prétendue raison « générale... Le peuple hérite de toute la souverai- « neté que la conscience n'a pas gardée pour elle. Il « est très compétent sur ce qui lui plaît, mais les lois « éternelles échappent à sa compétence. Des associés « peuvent très bien discuter entre eux sur l'emploi de « leurs fonds; s'ils vont aux voix sur ce sujet, tout le « monde est tenu par la décision de la majorité. Mais « si la majorité décide de commettre un vol, il serait « plaisant de soutenir que les associés sont tenus de « se conformer à cette décision (2). »

L'existence et le caractère inviolable de la loi morale naturelle crée dans le monde le droit naturel, qui confère aux individus, aux familles, aux sociétés tous les pouvoirs moraux utiles pour exiger, revendiquer et imposer les moyens nécessaires à l'observation de la loi morale naturelle par chacun et par tous.

Le droit naturel est, dans le domaine des études juridiques et sociales, ce qu'il y a de plus oublié, méconnu et défiguré à l'heure actuelle.

(1) Montesquieu, *Esprit des lois*, l. I, ch. 1.
(2) Jules Simon, *le Devoir*, 3e partie, chap. 1, p. 309.

Le cinquième des termes « anciens » du problème moral : l'ordre des choses.

Ama ordinem ; ordina amorem !

Aimez l'ordre ; ordonnez en vous l'amour !

Ces deux préceptes, qui n'en font qu'un, résument toute la loi morale naturelle et éternelle.

C'est par sa volonté libre (dont l'objet est le bien et dont l'acte est l'amour) que l'homme, suivant les prescriptions de sa conscience, fait son devoir et accomplit la loi morale.

Mais cette loi morale, objectivement considérée, en quoi consiste-t-elle? A observer, à sauvegarder, à respecter, et aussi, dans la mesure des fonctions et des facultés de chacun, à faire observer et respecter, par la volonté libre, l'ordre essentiel des choses; à aimer toutes choses selon leur ordre, selon leur hiérarchie et leur harmonie, chaque chose à sa place et selon son degré d'être ; — à aimer l'ordre des choses ; — à ordonner en nous l'amour.

« Les Pharisiens, ayant entendu dire que Jésus « avait imposé silence aux Sadducéens, se réunirent ; « et l'un d'eux, docteur en la loi, s'approcha de lui « pour le tenter et l'interrogea en ces termes :

« Maître, quel est le grand commandement de la « Loi, le premier de tous? »

« Jésus lui répondit :

« Voici le premier de tous les commandements : « Ecoute, Israel : le Seigneur ton Dieu est le Dieu « unique : tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout

« ton cœur, et de toute ton âme, et de toute ta pen-
« sée, et de toute ta puissance. »

« C'est là le plus grand et le premier commande-
« ment. Mais le second est semblable au premier :
« Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Il n'y a
« pas d'autre commandement plus grand que ceux-
« là, en ces deux commandements est résumée toute
« la Loi et l'enseignement des Prophètes. »

« Et le scribe lui dit : Bien, Maître, tu as dit avec
« vérité que Dieu est unique et qu'il n'y en a point
« d'autre que lui ; et qu'il faut l'aimer de tout son
« cœur, et de toute sa pensée, et de toute son âme, et
« de toute sa force ; et qu'aimer son prochain comme
« soi-même, c'est plus que tous les holocaustes et les
« sacrifices. Jésus voyant qu'il avait sagement répon-
« du, lui dit : Tu n'es pas loin du royaume de
« Dieu (1). Et personne n'osait plus l'interroger (2). »

Pourquoi ces deux commandements, qui n'en font qu'un, sont-ils le résumé de toute la loi ? Parce qu'ils expriment la formule même de l'ordre des choses, de l'ordre dans l'amour : *ordina amorem*. Dieu aimé par-dessus tout, et pour lui-même ; chaque chose aimée à sa place et en perspective de Dieu.

Le Décalogue, dont Jésus rappelle ici les bases, n'est

(1) Si le royaume de Dieu, dans la pensée de Jésus, c'était, comme le prétendait jadis M. Loisy, la fin prochaine du monde, à laquelle il fallait se préparer, la réponse du Maître n'aurait point de sens. Il s'agit évidemment ici d'un royaume intérieur, tout spirituel et moral, puisque Jésus vient d'enseigner précisément le résumé de la morale religieuse. Ceci soit dit en passant.

(2) J'ai réuni ici les traits des deux récits de S. Marc, XII, 28-34, et de S. Matthieu, XXII, 34-40.

autre chose que le Code de l'ordre moral, de l'ordre des choses, code deux fois divin, car il exprime les préceptes mêmes de la loi naturelle, gravés au cœur de tout homme, et il les promulgue sous une forme surnaturelle et miraculeuse, avec l'autorité nouvelle de la Révélation.

Mais nous ne parlons ici du Décalogue qu'au point de vue purement philosophique et rationnel. A cet égard, le Décalogue n'ajoute à la loi naturelle proprement dite qu'une seule précision d'ordre positif : l'attribution, au sabbat pour les Juifs, au dimanche pour les chrétiens, et la promulgation sous forme de précepte rigoureusement divin et surnaturel, de la loi, d'essence religieuse et sociale, du repos périodique pour le travailleur.

Aimer et respecter l'ordre des choses, s'ordonner soi-même dans l'amour, ordonner en soi l'amour, c'est s'aimer soi-même à sa place et selon sa valeur, c'est travailler de toutes ses forces au développement, à l'évolution de sa vie intégrale et profonde, de toutes ses facultés, de toutes ses perfections, dans le respect de toutes les relations établies par la vie elle-même, par la nature, par Dieu, entre chacun de nous et tout ce qui est...

Cet ordre essentiel des choses, il est formulé dans les préceptes du Décalogue : amour et adoration du Dieu unique ; — prohibition du blasphème et du nom de Dieu pris en vain ; — observation du jour du Seigneur ; — respect et amour des parents et de tous ceux qui nous sont unis par les relations normales de la famille, de l'amitié, de l'humanité ; — prohibition du meurtre, de toute violence et de tout dommage

causé à autrui; — prohibition du vol, de toute atteinte au bien d'autrui, consécration du principe et de la réalité immuable du droit de propriété individuelle, familiale et sociale; — prohibition du faux témoignage et du mensonge, précepte de la droiture et de la sincérité, — prohibition de tout désir mauvais, impur ou injuste.

Sous une autre forme encore, et qui a été, je crois, trop commentée, Jésus-Christ a résumé lui-même dans l'Evangile tout le programme de la loi morale, de l'ordre des choses, à garder et à promouvoir par la volonté libre et l'amour : *ordina amorem.*

C'est quand il maudit, par des anathèmes foudroyants, la religion purement rituelle et littéraliste des pharisiens, toute en observances matérielles et pratiques extérieures de légalité, religion de pure façade et d'hypocrisie, pour opposer à ce mensonge, qui tue les âmes, le culte intérieur en esprit et en vérité, l'essence vitale de la Loi et de l'Evangile :

« Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites !
« parce que vous payez la dime de la menthe, de la
« rue, de l'anis et du cumin et de toutes les herbes,
« et que vous avez abandonné ce qu'il y a d'essentiel
« dans la Loi... (1). »

« *Reliquistis quœ graviora sunt Legis* (2). » Quelle est donc cette substance de la Loi, cette essence de la religion et de la morale, d'après Jésus lui-même ? On ne saurait assez méditer ces syllabes divines.

(1) Matth., XXIII, 23, et Luc., XI, 42.
(2) « *Reliquistis quœ graviora sunt legis : judicium et misericordiam et fidem* », S. Matth., XXIII, 23.— S. Luc ajoute : « *et charitatem Dei.* »

« Vous avez abandonné ce qu'il y a d'essentiel dans la Loi : la justice, la miséricorde, et la droiture, et l'amour de Dieu. »

Tout est dans ces trois mots :

La droiture et la fidélité : *fidem.* La marche en avant, le développement de soi-même, de sa vie, *tout droit : fidem.*

La justice : *judicium.* Le respect de tous les droits et par conséquent de tout ce qui est, de chaque chose à sa place, dans l'ordre : *judicium.*

La bonté, la pitié : vertu si peu antique, si peu comprise autour de Jésus, si peu juive !... et pourtant vertu commandée par la loi naturelle, vertu qui rend l'homme vraiment homme, et qui l'incline vers la souffrance de l'homme : *misericordiam.*

Le tout dans l'amour et par amour : *charitatem.* L'ordre dans l'amour : *ordina amorem.* L'amour de Dieu par-dessus tout : l'amour de toute chose à sa place et selon Dieu et dans la perspective de Dieu : *charitatem Dei.*

Voilà tout le programme de la véritable évolution morale de l'humanité...

Le sixième des termes « anciens » du problème moral : l'absolu.

L'absolu est l'ennemi personnel de la pensée contemporaine séparée de Dieu. La raison en est simple. Admettre que l'homme, par sa pensée et sa conscience, prend contact avec l'absolu, c'est, logiquement, être forcé d'admettre qu'il y a un Dieu.

L'effroyable service que Kant a rendu à l'athéisme

a été précisément de détruire dans les cerveaux l'idée de l'absolu. Un esprit qui « a le microbe » kantien est comme un œil atteint de daltonisme, et auquel manque totalement le sens de certaines couleurs, ou comme l'ouïe de certains enfants, qui ne perçoivent pas une articulation donnée, et qui sont par suite incapables de la répéter.

Or, parmi les esprits cultivés, les seuls aujourd'hui qui ne soient pas atteints du microbe relativiste, sont les rares esprits fortement pénétrés de la discipline philosophique d'autrefois, du spiritualisme traditionnel dont l'âme est la doctrine scolastique en ce qu'elle a d'universel et d'immuable.

S'il est un domaine ou l'absolu s'impose, c'est celui de la morale. Et c'est bien pourquoi, par un illogisme qui est une véritable gageure contre le bon sens, Kant avait essayé de maintenir l'absolu dans la conscience, après l'avoir banni de la raison. Il n'a pu édifier son système qu'en désarticulant, en désaxant l'être humain, en faussant les rouages les plus intimes de la pensée, par une opération pour laquelle il faut créer un mot, mais un mot qui juge l'œuvre : c'est une *démentation*, dont le caractère absurde, sauvage et destructeur, est dissimulé, chez Kant, par de hautaines formules et des prodiges de subtilité et d'apparente profondeur.

De son œuvre il ne reste maintenant que les ruines qu'elle a faites dans les esprits et dans les consciences, en y détruisant l'absolu.

La conscience est le trône de l'absolu. Si l'absolu n'est plus dans le devoir, le devoir n'est plus. Le devoir, c'est précisément la limite définitive, la frontière infranchissable, la muraille de granit contre laquelle viennent échouer, à l'heure des luttes morales, tous les sophismes de la passion, de l'intérêt ou de la faiblesse humaine.

Avec tout ce qui est « relatif », on peut transiger. Avec le devoir, quand il est réel et évident, l'idée même de transiger est une infamie qui livre le coupable au mépris de sa propre conscience.

Les lois physiques sont fatales, mais contingentes. Le *cosmos* matériel, qu'elles régissent, aurait pu être créé autre qu'il n'est, et alors ses lois seraient différentes. Mais, quelle que fût la combinaison mondiale qu'eût choisie la volonté créatrice, les commandements essentiels de la Loi morale eussent été les mêmes, parce qu'ils expriment l'absolu.

Fais le bien, évite le mal, à tout prix ; — garde, respecte, aime l'ordre des choses, tel qu'il est ; — ordonne en toi l'amour ; développe tes puissances, tes énergies, ta vie intégrale selon sa loi ; — aime toute chose à sa place et dans la perspective du Bien Suprême ; — aime Dieu par-dessus tout, et tout selon la volonté de Dieu, — sois droit, juste et bon, pour tous et en tout, dans l'amour de Dieu. *Quæ graviora sunt legis : judicium et misericordiam et fidem et charitatem Dei* (1).

Si vous faites de la richesse le but de votre vie, la loi de votre vie sera relative et hypothétique. « Fais

(1) Matth., XXIII, 23 ; — Luc., XI, 42.

cela, *si* tu veux t'enrichir. » Si vous ne vivez que pour jouir ou pour satisfaire votre ambition, la loi de votre vie sera relative à cette fin : « Fais ceci, *si* tu veux arriver, *si* tu veux contenter tes appétits. »

Mais la loi morale, la loi du devoir est sans condition, sans hypothèse, sans relation à quoi que ce soit hors d'elle-même, car le Bien suprême vers lequel elle vous oriente ne lui est point totalement extérieur : l'essence de la loi morale est en Dieu.

La langue de Kant n'est donc pas pour cette fois en défaut quand il nous dit que le précepte de la loi morale est un « impératif catégorique », c'est-à-dire absolu et non point relatif.

Toutes les morales « laïques » sont d'essence relativiste, cela est inévitable. La relativité de la morale est même leur dogme essentiel, et une relativité qui n'admet aucune atténuation, aucune limitation, si ce n'est la contrainte, la violence, la force brutale de la loi extérieure et politique, c'est-à-dire une chose parfaitement hétérogène à la moralité.

Cette expression « la relativité de la morale » contient évidemment une équivoque. La loi morale est une chaîne, un lien qui rattache l'homme au Bien suprême, à l'Idéal moral : ceci est admis de tous. Par conséquent, la loi morale est essentiellement « relative » d'une part à l'homme qu'elle enchaîne, d'autre part à l'idéal auquel elle l'enchaîne : elle crée et constitue précisément la « relation » entre la conscience de l'homme et l'Idéal moral que la loi montre et contient. En ce sens, et en ce sens seule-

ment, on peut parler de la relativité de la loi morale.

Mais ce n'est point en ce sens qu'on l'entend. On veut dire que tout, dans la loi morale elle-même, ou plutôt dans la pratique morale (car on n'admet plus de loi morale), est essentiellement relatif, conditionnel, contingent et muable, et que ni le prétendu Idéal moral des anciennes philosophies, ni le prétendu commandement que nous fait notre conscience en face du devoir, ni le devoir lui-même, ni la conscience ne contiennent le moindre élément absolu ni définitif. L'absolu doit être banni du domaine de la conscience : l'absolu est un rêve impensable.

Or, je ne sais si on l'a suffisamment remarqué, bien que Herbert Spencer lui-même ait ouvert la voie à cette réflexion, ce n'est pas l'absolu qui est « impensable », c'est précisément le relatif qui serait « impensable », si l'absolu n'existait pas.

Si une chose n'existe que d'une manière relative, c'est qu'elle n'existe, le mot le dit, que par rapport à une autre ; et si celle-ci est elle-même relative, ce ne peut être que par rapport à une troisième; et ainsi de suite à l'infini. Or, le *processus in infinitum* a toujours été regardé, entre gens qui raisonnent, comme une marque évidente d'absurdité et d'erreur.

C'est pourquoi la « relativité », pas plus dans le domaine de la pensée que dans celui de la conscience, ne saurait être entière, complète, sans mélange, ce qui est dire sans mélange d'absolu; bref, pour unir deux mots qui hurlent d'être accouplés, la relativité ne peut pas être absolue.

C'est ce que remarquait, il y a déjà bien longtemps, quoique en termes timides et alambiqués, un philosophe qui n'a pas toujours parlé sur ce sujet, tant s'en faut, avec autant d'exactitude :

« La relativité de notre connaissance est elle-même « relative et peut, par rapport à la relativité du criti« cisme et de l'empirisme, être regardée comme un « dogmatisme véritable (1). »

C'est le moins qu'on puisse dire, si on ne veut pas, en effet, tomber dans le trou sans fond du criticisme ou de ses dérivés contemporains.

La plupart des partisans des morales relativistes veulent encore sauver la face et, par des affirmations purement verbales, maintiennent encore à la conscience, au devoir, à la morale, une apparence d'absolu sans laquelle ils sentent bien que leurs doctrines feraient horreur à la droiture populaire.

Mais la vraie pensée apparaît parfois, sous la plume des cyniques ou dans des aveux discrets ou imprudents comme dans ces lignes, que j'ai déjà citées ailleurs, et dont M. Loisy ne mesurait peut-être pas, en les écrivant, toute la portée :

« Vous semblez croire que, dans l'ordre religieux « *et moral,* le vrai et le faux sont des catégories *abso-* « *lues* (2) et bien délimitées ; il n'en est pas tout à « fait ainsi (3). »

Donc, *dans l'ordre moral,* il n'y a pas de délimitation absolue entre le vrai et le faux. Mais le vrai

(1) Fonsegrive, *Eléments de philosophie,* 3e éd., II, p. 205.
(2) Les soulignements sont de moi (B. G.).
(3) *Quelques lettres*, p. 89.

et le faux *dans l'ordre moral*, cela s'appelle le bien et le mal. Sent-on la portée de cette abominable confession ? Les doctrines les plus grossières et les plus effrontées du matérialisme et de l'anarchie sont moins révoltantes et moins immorales que cette petite phrase doucereuse, parce qu'elles sont plus franches.

Heureusement, redisons-le, le bon sens populaire a longtemps tenu bon contre ces idées dissolvantes. Le bon sens croit à l'absolu. Il croit invinciblement à la réalité des choses, à l'existence des corps, au monde extérieur, il croit aussi à l'honnêteté et à la vertu ; il croit que le vrai et le faux, le bien et le mal sont dans des catégories absolument délimitées. Le bon sens contient et garde au peuple l'absolu. Aussi le bon sens est-il dans le monde, au milieu du désarroi des idées et du délire des philosophes, le meilleur allié de Dieu.

Le dernier des termes « anciens » du problème moral : Dieu.

Dieu, c'est le nom réel de l'Absolu. Si quelque chose existe, qui ne soit ni relatif ni contingent, ce quelque chose est l'Etre absolu et nécessaire, l'Etre qui trouve en lui seul toute sa raison d'être, l'Etre qui est par lui-même et par lui seul tout ce qu'il est ; et cet Etre-là, c'est Dieu, *Ens a se*.

Si la raison et la conscience de l'homme, si le fait de l'idée, le fait du Devoir, le fait de la liberté psychologique et morale contiennent, d'après les données évidentes de l'expérience, de l'analyse et du raisonnement, quelque chose d'absolu, c'est que l'homme,

par sa raison et par sa conscience, prend consciemment ou non, implicitement ou explicitement, un contact de connaissance et d'amour avec Dieu.

« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, « de toute ta pensée, de toute ton âme, de toute ta « force : c'est là le premier et le plus grand com« mandement » de la loi morale.

Et, sans celui-là, les autres logiquement n'existent pas.

Sans Dieu, logiquement il n'y a plus ni obligation morale, ni devoir, ni liberté, ni loi morale, ni ordre des choses, ni conscience, ni pensée, ni âme, ni rien.

Dieu, auteur des mondes et de l'homme, par son acte Créateur, a placé l'homme au milieu des êtres avec lesquels il se trouve naturellement et nécessairement en relations. Chacun de ces êtres existe, se meut, agit, vit, se développe et tend vers sa perfection à sa manière, selon sa loi et sa nature, en évoluant vers sa fin. La fin suprême et dernière de tous, c'est Dieu, Bien suprême, Perfection absolue, Bonté infinie, Beauté souveraine, Amour sans limites, Joie sans mélange, Gloire sans ombre et sans déclin. L'homme, intelligent et libre, doit tendre vers sa fin d'une manière consciente et voulue, en se développant selon la loi de sa vie complexe, organique, intellectuelle, morale, familiale, sociale, en réalisant, autant qu'il le peut, la perfection de son être, et il ne le peut qu'en respectant et en observant par sa volonté libre l'ordre des choses, avec lesquelles il est en relations, en aimant toutes choses selon l'ordre, et par là il tend vers Dieu.

Par conséquent, Dieu, en voulant et en créant l'homme tel qu'il est, lui a, par le fait même, commandé d'observer cette loi de sa vie, qui est la loi morale, et de tendre vers sa fin par l'amour, en aimant toutes choses selon l'ordre, qui est l'expression de la volonté divine.

Le devoir, c'est donc tout simplement la volonté de Dieu traduite par l'ordre des choses, et il la faut accomplir par amour.

Toute la morale est là.

A tous les actes moraux, aux plus héroïques comme aux plus ordinaires et aux plus simples, cette définition suffit, cette vue s'applique adéquatement.

L'homme est de Dieu, l'homme est pour Dieu : *a Deo ad Deum*. Voilà les deux relations essentielles, les deux pôles, les deux limites du « relativisme ». En dehors de là, en effet, tout le reste est bien réellement relatif et contingent.

Dieu, mon créateur et maître souverain de tout mon être, impose sa maîtrise à ma volonté libre en me commandant, par la voix de ma conscience, de lui obéir en toutes choses par amour.

Dieu, Bien Suprême et Fin dernière, m'attire vers lui, à chacun des pas de mon existence, en me sollicitant à évoluer, à m'efforcer sans cesse vers le Bien, vers le mieux, vers la perfection par le développement de toutes mes énergies selon la loi de ma vie, *extendens meipsum* (1).

Dieu, Beauté souveraine et Bonté infinie, me de-

(1) *S. Paul aux Philippiens*, III, 13.

mande de l'aimer de toutes mes puissances, selon toute l'étendue de la connaissance que je peux acquérir de sa perfection (1).

Dieu, Richesse incomparable, Gloire et joie parfaite, Récompense sans fin, m'apparaît, au terme de ma course laborieuse, comme la fin suprême, la sanction d'outre-tombe, la destinée dont la possession assurée est le résultat de mes efforts, l'objet même du libre choix que je fais du Bien dès ici-bas par une vie vertueuse, mais dont la perte est possible si je méprisais obstinément le devoir, la voix de ma conscience, la loi de ma vie, l'amour de Dieu.

Dieu est donc, selon la raison et la conscience humaines, le premier et le dernier mot de la morale.

Je ne peux pas me comprendre moi-même, tel que je suis, prendre vraiment conscience, par la pensée, de la réalité de mon *moi* et des choses, sans comprendre que je viens de Dieu : *a Deo*.

Je ne peux pas m'aimer moi-même et aimer les êtres qui m'entourent dans l'ordre et pour mon bonheur, sans aimer moi-même et toutes choses selon la volonté de Dieu, pour Dieu et dans la perspective de Dieu : *ad Deum*.

Je ne peux pas réaliser ma vie, dans la relativité de mes actes, sans poursuivre et sans atteindre l'Absolu, qui est Dieu.

(1) Cette connaissance est donnée aux hommes, réellement et pratiquement, par la Révélation chrétienne et par la grâce. Mais nous entrerions là dans le domaine du surnaturel, en dehors duquel nous devons rester dans ces études. Par la morale chrétienne, Dieu n'apparaît plus seulement comme Beauté et Bonté abstraite, mais comme le Rédempteur et l'Ami, que nous donne sa vie divine.

Un penseur protestant, Guizot, l'a dit dans un magnifique langage : Sans l'idée de Dieu, la morale ressemble à un fleuve sans source et sans issue. »

Chose étrange, et cependant toute naturelle. Les philosophes qui ont le plus contribué à préparer l'ère des « morales laïques », en refusant de reconnaître que la raison prouve Dieu, ont, dans certains éclairs de leur génie, entrevu et confessé, comme malgré eux, la vérité.

Kant, qui n'en est pas à une contradiction près, cherchant à établir le devoir sur un fondement solide, démolit en passant toute sa *Critique de la Raison pure*, en établissant qu'il faut, pour que le devoir ait un « sens, qu'il y ait quelque chose dont l'existence en « soi ait une valeur absolue, et qui, comme fin en soi, « puisse être le fondement de lois déterminées ».

Et il continue : « Si toute valeur était conditionnelle, il n'y aurait plus pour la raison de principe pratique suprême (1). »

Si les mots ont un sens, cela veut dire que la raison démontre qu'il y a un Dieu. Et il ne serait pas impossible de faire voir que cette démonstration rationnelle de l'existence de Dieu est précisément celle dont Kant, dans sa *Critique de la raison pure* pretend avoir montré la non-valeur.

Et l'un des chefs de ce positivisme qui a tant contribué à exiler Dieu de la pensée contemporaine, pour l'y remplacer par un relativisme sans remède, établit avec une clarté victorieuse ce que j'indiquais plus

(1) *Métaphysique des mœurs*, trad. Barni.

haut, à savoir que le « relatif » serait impensable, si l'absolu n'existait pas.

« Dans l'affirmation même que toute connaissance « est relative est impliquée l'affirmation qu'il existe un « non-relatif... De la nécessité même de penser en rela- « tions, il résulte que le relatif lui-même est inconce- « vable s'il n'est pas en relation avec un non-relatif « réel... A moins d'admettre un non-relatif réel, le rela- « tif lui-même devient absolu, et nous accule à la con- « tradiction... Il nous est impossible de nous défaire « de la conscience d'une réalité cachée derrière les « apparences et... de cette impossibilité résulte notre « indéfectible croyance à cette réalité (1). »

Quand on en est là, il ne resterait logiquement (si l'orgueil n'avait ses raisons, que la raison ne connaît pas) qu'à donner à cet absolu son vrai nom, et à s'agenouiller devant Dieu.

III

Y a-t-il des termes nouveaux du problème moral ? Les anciennes morales « dissidentes ».

Tels étaient donc, tels sont encore les « termes anciens » du problème moral. Subjectivement, dans l'homme, le fait et le sens du devoir, la conscience, la liberté;—objectivement, à la fois en l'homme et distincts de l'homme : la loi morale, l'ordre des choses, l'absolu, Dieu enfin, Créateur, Fin dernière, Bien suprême, Législateur, objet de l'amour, Sanction éternelle de la loi morale.

Y a-t-il des termes nouveaux du problème moral ?

(1) Herbert Spencer, *Premiers principes*, trad. française, p. 85.

C'est précisément ce que nous aurons à examiner en détail au cours de ces leçons.

Jusqu'à présent, jusqu'à l'ère actuelle des morales dites « laïques », quelles étaient les morales « dissidentes », en face de la morale spiritualiste traditionnelle, soit que celle-ci fût complétée par la morale chrétienne et catholique, soit que, sans être proprement confessionnelle, elle se contentât, comme la morale de Jules Simon, des données générales, mais exactes, de la morale à base religieuse ; un Dieu réel et auteur du monde, l'âme humaine distincte du corps, spirituelle, immortelle et responsable de ses actes, la loi morale naturelle, ayant pour code les articles essentiels du Décalogue ?

En face de cette « vieille morale de nos pères », morale du devoir, morale de la raison, morale de la perfection, morale à base religieuse, il y avait en effet les morales dissidentes, rangées en deux groupes principaux : la morale du plaisir, grossier, délicat ou affiné jusqu'à l'esthétisme, et la morale de l'intérêt, soit brutalement égoïste, soit déguisé, rectifié ou sublimé par le mélange des instincts altruistes : la sympathie, la bienveillance, la solidarité chère aux positivistes, etc.

Morale du plaisir, morale de l'intérêt. Y a-t-il autre chose aujourd'hui ?

Oui. Il y a la négation ouverte et la destruction avouée, érigée en doctrine et en système prétendu scientifique, de tout ce qui constitue la morale. Il y a ce qu'on a justement appelé l'*amoralisme*. Cela est

nouveau, non pas en tant que pratique individuelle, ni, comme théorie, en tant que caprice isolé et monstrueux de quelques sophistes, mais cela est nouveau en tant qu'enseignement public, officiel et qui tend à devenir universel.

On peut résumer en quelques antithèses l'opposition entre les termes anciens du problème moral et les élucubrations actuelles, qui n'ont plus rien de la morale, pas même parfois le nom.

Antithèses de l'ancienne et de la nouvelle morale.

Première antithèse.

Autrefois, la morale en tant que doctrine théorique était regardée comme la science du devoir, la science de ce que l'homme *doit* faire, pour être bon et vertueux, la science du bien obligatoire, la science de la loi morale, la « science des mœurs ».

Aujourd'hui, il ne s'agit plus en aucune manière de savoir ce que l'homme doit faire, mais uniquement de savoir ce que, à un moment particulier et dans des circonstances données, il a fait, ou ce que maintenant, dans certaines conditions, il fait, — ou de conjecturer ce que, dans d'autres conditions, il fera.

L'idée de devoir moral, l'idée d'une loi qui oblige, l'idée d'un impératif moral réel quelconque, doit être, au préalable, rayée, arrachée, abolie de la pensée, de la mémoire, de la conscience de ceux qui veulent s'appliquer, selon la méthode nouvelle, aux études dites morales. C'est là la condition exigée en particulier par M. Lévy-Bruhl et par M. Durkheim de ceux

qui veulent faire des études de « morale » selon la formule de l'avenir.

La morale n'est donc plus une science, ni surtout la science du devoir. Elle est un chapitre de l'histoire naturelle des mœurs chez les animaux : c'est l'histoire naturelle des mœurs de l'animal appelé homme, mais il faut aborder cette histoire avec ce présupposé définitif, regardé comme un axiome premier et intangible, qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir aucune différence essentielle entre l'homme et les autres animaux.

Il faut donc commencer par amputer l'animal appelé homme de cet organe factice et purement imaginaire, ou du moins parasitaire, qu'il s'était attribué jusqu'ici et qu'il nommait sa conscience, se persuadant stupidement qu'il existait une loi morale idéale, et qu'il était *tenu* de l'observer.

Deuxième antithèse.

Autrefois, la morale, en tant que doctrine pratique, était regardée comme l'art de se bien conduire, c'est-à-dire de diriger ses actions et sa vie selon la règle idéale qui pouvait mener l'homme à la perfection dont il est capable.

Aujourd'hui, en raison de ce que je viens d'expliquer, cette conception est périmée et n'a plus de raison d'être. Tout au plus, si on veut envisager dans la « morale » actuelle un but pratique, doit-on, selon quelques-uns, la considérer comme « l'art d'organiser la conscience commune » ; ce qui d'ailleurs, si l'on s'en tient aux principes de ces auteurs, est chose parfaite-

ment contradictoire et impossible, le plus parfait déterminisme régissant les consciences individuelles, de la réunion desquelles se fait la conscience commune, et le mot même de conscience morale n'ayant plus, dans l'hypothèse de ces auteurs, aucune signification raisonnable.

Troisième antithèse.

La morale était autrefois regardée comme une science universelle et absolue.

Universelle, comme la raison humaine, comme la nature humaine elle-même, qui se retrouve identique, malgré des divergences accidentelles et normalement explicables, chez tous les membres de la famille humaine.

Absolue, par conséquent, dans ses grandes lignes et selon les limites indiquées.

Aujourd'hui, l'idée même d'une morale universelle semble aux nouveaux docteurs la plus invraisemblable des sottises du temps passé, et tout élément d'absolu est, d'après eux, bien et dûment éliminé de la trame de la pensée et de la vie humaines. Je l'ai suffisamment expliqué.

Quatrième antithèse.

On croyait jadis que la morale était, pour chacun de nous, chose personnelle et intérieure, et de l'intérêt le plus intime, le plus continuel et le plus présent.

Aujourd'hui, on nous déclare sans ambages que,

l'ancienne morale étant supprimée, et la science destinée à la remplacer un jour étant en train de se faire, dans l'état provisoire des choses cette science « ne parvient pas présentement à atteindre l'individu (1). »

« Objectiver » la science des mœurs, c'est-à-dire la considérer comme n'ayant aucun rapport avec votre *moi*, avec votre conscience personnelle, avec votre être intérieur et votre conduite, c'est la première condition de méthode exigée de leurs disciples par les nouveaux maîtres.

« Les états de conscience peuvent et doivent être considérés du dehors, et non du point de vue de la conscience qui les éprouve (2). »

C'est la pétition de principe (3) la plus audacieuse et en même temps la plus perfide qu'on puisse voir.

Cinquième antithèse.

Autrefois, on regardait la morale comme une doc-

(1) Durkheim, *les Règles de la méthode sociologique*, pp. 61-62. Il s'agit, dans ce chapitre, de la méthode qui doit permettre de distinguer, dans les phénomènes sociaux, « le normal du pathologique ». On sait que, pour M. Durkheim, « social » et « moral » sont synonymes. De plus, selon la sociologie évolutioniste, le *bien*, c'est l'état de santé organique ; le *mal*, c'est l'état morbide. M. Durkheim enseigne donc bien réellement, ici, que, dans l'état présent des choses, la science « laïque » ne parvient pas à atteindre l'individu humain pour lui dire : « Ceci est bien, ceci est mal ». — Quel aveu !

(2) Durkheim, *op. c.*, p. 38.

(3) Prendre pour principe de raisonnement précisément ce qui est en question, c'est l'un des procédés les plus fréquents chez les adversaires de la vérité. L'habitude de la discussion politique, parlementaire et journalistique, dans laquelle toutes les règles de la logique et de la loyauté sont sans cesse foulées aux pieds, et où on ne cherche, par un artifice habile ou hardi, qu'à réduire momentanément l'adversaire au silence, et à illusionner l'opinion, a presque détruit chez nous le bon sens et la droiture du raisonnement.

trine nécessairement claire et accessible à tous, puisqu'on la croyait destinée à tous les hommes. Si les savants de profession pouvaient discuter sur les formes de certaines de ses démonstrations ou sur quelques-unes de ses déductions éloignées, les premiers principes et leurs applications immédiates n'offraient ni aux masses populaires ni aux intelligences moyennes, aucune obscurité.

Aujourd'hui, la morale n'est plus pour le vulgaire : c'est une discipline d'initiés, et il faudra de très longues années d'études, accessibles à un nombre infiniment petit de privilégiés, non point pour la posséder, puisqu'elle n'existe pas encore, mais pour avoir le droit de s'imaginer qu'on commence à comprendre quelque chose au maniement des méthodes destinées à préparer, peut-être dans bien des siècles (et si l'évolution capricieuse des choses daigne s'y prêter), l'éclosion d'une morale.

Sixième antithèse.

Voici en effet la dernière opposition. Autrefois, la loi morale, à laquelle on croyait, était, pour tous les esprits et toutes les consciences, chose actuelle et sans cesse présente.

Aujourd'hui, on a découvert brusquement que la « science morale » manque totalement à l'humanité et qu'il faut travailler à combler cette lacune. La morale est purement et simplement chose inexistante. Rien n'est plus instructif à cet égard que la page par laquelle

M. Durkheim termine son pénible et prétentieux exposé des « règles de la méthode sociologique », c'est-à-dire morale.

« Cet ensemble de règles paraîtra peut-être inutile-
« ment compliqué, si on le compare aux procédés
« qui sont couramment mis en usage. Tout cet appa-
« reil de précautions peut sembler bien laborieux pour
« une science qui jusqu'ici ne réclamait guère, de
« ceux qui s'y consacraient, qu'une culture générale
« et philosophique ; et il est, en effet, certain que la
« mise en pratique d'une telle méthode ne saurait avoir
« pour effet de vulgariser la curiosité des choses socio-
« logiques. Quand, comme condition d'initiation préa-
« lable, on demande aux gens de se défaire des con-
« cepts qu'ils ont l'habitude d'appliquer à un ordre
« de choses, pour repenser celles-ci à nouveaux frais,
« on ne peut s'attendre à recruter une nombreuse
« clientèle. Mais ce n'est pas le but où nous tendons.
« Nous croyons, au contraire, que le moment est
« venu pour la sociologie (1) de renoncer aux succès
« mondains, pour ainsi parler, et de prendre le carac-
« tère ésotérique qui convient à toute science. Elle
« gagnera ainsi en dignité et en autorité ce qu'elle
« perdra peut-être en popularité. Car tant qu'elle reste
« mêlée aux luttes des partis, tant qu'elle se contente
« d'élaborer, avec plus de logique que le vulgaire (2)
« les idées communes, et que par suite elle ne sup-
« pose aucune compétence spéciale, elle n'est pas en

(1) C'est-à-dire, pour la morale. (B. G.)

(2) Oh non, par exemple ! La logique du vulgaire, si méprisée par ces hautains Pharisiens, se moque avec raison de la leur. (B. G.)

« droit de parler assez haut pour faire taire les pas-
« sions et les préjugés (1). Assurément, le temps est
« encore loin où elle pourra jouer ce rôle efficacement;
« pourtant c'est à la mettre en état de le remplir un
« jour qu'il nous faut, dès maintenant, travailler (2). »

« Le temps est encore loin... » On dit que M. Durkheim a corrigé, depuis lors, cette parole mélancolique. Les expériences menées bon train dans ses laboratoires sociologiques de la Sorbonne lui donnent sans doute meilleur espoir, et l'on annonce que cette assurance prophétique est tombée récemment de ses lèvres, en pleins examens publics de licence :

« Travaillons, Messieurs ! Dans trois ans nous aurons une morale ! »

Promesse « colossale ! » dirait-on de l'autre côté du Rhin... Il y a seulement une vingtaine d'années, de tels propos, sérieusement tenus, eussent été jugés proprement démentiels.

Présentement l'opinion ne s'étonne plus de rien et se contente de sourire. Peut-être, dans son silence, y a-t-il autre chose que de l'admiration.

BERNARD GAUDEAU.

(1) *Passions* et *préjugés* sont des mots qui ne peuvent avoir aucun sens dans l'hypothèse de la sociologie et de la morale déterministes et évolutionistes de M. Durkheim. Ce que vous appelez mes passions et mes préjugés a le même droit et la même valeur, en l'absence de tout idéal social et moral, que ce que vous appelez votre raison et votre science.

(2) Durkheim, *Méthode sociologique*, pp. 178-179.

LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE EN ALLEMAGNE

A LA VEILLE DU CONCILE DU VATICAN

Rapport adressé d'Innsbruck, en 1868, à Mgr Dupanloup, sur sa demande, par un théologien français.

Les pages qu'on va lire sont-elles entièrement inédites? Je le crois. Le manuscrit que je publie m'a été donné, il y a déjà plusieurs années, par un prêtre, aujourd'hui décédé, qui avait été l'élève et l'ami de Mgr Dupanloup.

Le manuscrit porte comme titre : « Les théologiens « allemands, leur opinion en fait d'étude et d'enseignement théologique. »

Celui qui m'a donné le manuscrit avait ajouté de sa main : « Rapport adressé à Mgr Dupanloup, sur « sa demande, en 1868, — daté d'Innsbruck. »

L'auteur est évidemment un théologien français qui habite en Allemagne et qui est très au courant de l'état des choses. Il constate, non sans ironie, la difficulté qui existe, « pour nous Français en particulier », dit-il, de définir au juste ce qu'est « un homme de la

« science allemande », puisque, continue-t-il, « au « dire d'un chef illustre de cette école, l'intelligence « réelle, la connaissance approfondie et pénétrante de « tout ce qui est allemand (Deutsche Wesen) est un « don refusé au Français plus encore qu'à l'An- « glais ».

Le germanisme agressif et intempérant de l'école de Dœllinger est ici raillé finement.

« La langue allemande convient mieux que toute autre pour la langue technique de la philosophie et de la science, car jamais elle n'exprime que des choses comme il faut, et il ne lui arrive pas une seule fois d'exprimer des lubies sans fondement. » — « Ces paroles, continue notre auteur anonyme, sont de Leibnitz qui écrivit en latin. Et bien que Kant, « le grand réformateur de la philosophie », Hegel, Fichte (un esprit allemand par excellence), Strauss, etc., semblent n'avoir pas toujours dit des choses « comme il faut », toutefois le Dr Dœllinger, qui rapporte les paroles de Leibnitz et les fait siennes, ne laisse pas de donner à l'allemand la préférence sur le latin, pour l'enseignement théologique. »

Malgré cette vivacité pénétrante, l'auteur du rapport ne se départ jamais d'une modération très digne de remarque. Il rend un éclatant hommage au « Nes- « tor de l'Université de Münich », à cet homme « dont l'Allemagne tout entière, sans exception, « admire l'incroyable érudition, la sagacité rare et la « grande habileté de parole ». Et il emprunte le témoignage du scolastique Constantin von Schätzler, pour constater qu' « il n'est pas en Allemagne un « théologien *scientifique* qui puisse prétendre aujour-

« d'hui qu'il s'est formé tout à fait en dehors de l'in-
« fluence de Dœllinger ».

Qui est l'auteur de ce rapport? D'après le lieu d'où je le crois daté, et d'après les idées qu'il exprime, j'inclinerais à penser (sans pouvoir d'ailleurs l'affirmer) que ces pages seraient l'œuvre d'un jésuite français résidant à l'Université d'Innsbruck. Après la mort de son intime ami le P. de Ravignan, Mgr Dupanloup resta lié jusqu'à la fin avec plusieurs membres éminents de la Compagnie de Jésus en France, et il ne me paraît pas invraisemblable que, désirant, à la veille du Concile, avoir des renseignements exacts sur l'état de la querelle entre théologiens romanistes et théologiens germanistes au point de vue de la question capitale de la méthode à suivre en théologie, il se soit procuré ces indications par cette voie.

Les ratures et les surcharges du manuscrit prouvent que c'est une minute originale. Quelques-unes des corrections semblent être d'une autre main que le reste.

Quel usage a été fait de ce travail par l'éminent prélat qui l'avait demandé ? Il est malaisé de le dire. La question traitée ici n'est pas celle qui, dès le début du Concile, passionna le plus l'opinion, et aux débats de laquelle l'évêque d'Orléans prit une part si éclatante. Tout s'effaça, pour Mgr Dupanloup, devant la discussion de l'infaillibilité du Pape, et il est probable qu'après avoir été lu le rapport d'Innsbruck dormit dans les cartons.

Il est loin cependant d'avoir perdu tout intérêt. Il

résume, avec une clarté saisissante et une réelle impartialité, le grand débat qui partageait alors les théologiens catholiques en Allemagne, sur la méthode à employer dans les études ecclésiastiques.

D'une part, l'école germaniste, tendant à attribuer à la critique et à l'histoire pure, détachée de plus en plus de toute préoccupation dogmatique, une place non seulement prépondérante, mais exclusive, et à donner à l'esprit de spéculation personnelle et de système, une liberté presque sans frein. Trop peu dégagée des erreurs et des tendances qui avaient entaché les œuvres de ces puissants esprits qu'étaient Hermes, Gunther, Frohschammer, Baltzer, et même celles de Kahn et parfois de Moelher, cette école avait pour chef incontesté le Lamennais allemand, le puissant Dœllinger, à cette date plus près de l'abîme qu'il ne croyait lui-même...

D'autre part, l'école appelée par ses adversaires, en signe de mépris, « romaniste », école à la fois positive et néo-scolastique, et dans laquelle les études dogmatiques, historiques et scripturaires étaient représentées par des noms comme ceux de Scheeben, Denzinger, Hettinger, Hergenrœther, Allioli, etc., et où la tradition scolastique renaissante proprement dite était retrouvée, vengée et rénovée par Kleutgen, et par tous ceux qui combattaient, au nom de la théologie rationnelle, les suites et les restes du rationalisme subtil de Hermes et de Gunther.

Il serait opportun de faire ressortir les frappantes

analogies et, à y regarder de près, le lien de filiation évident, qui existe entre le germanisme ultra-critique du Dœllinger de 1868 et le modernisme d'aujourd'hui.

De l'aveu de Dœllinger lui-même, dans une parole qu'il est intéressant de retrouver ici, le véritable ancêtre est Kant, le « grand réformateur de la philosophie ».

Ce que je tiens à bien faire constater c'est que, dans les anathèmes des « germanistes », la théologie « dogmatique » et « positive » est liée indissolublement, et même identifiée, avec la néo-scolastique. Ce qui est proscrit par eux, c'est, logiquement et en dernière analyse, toute théologie qui admet l'autorité du dogme.

La définition que donne ici Dœllinger de la méthode historique qui exclurait, par prétérition et par postulat acquis, tout présupposé dogmatique quelconque, pourrait être signée par un Loisy. Et il n'y a rien de plus franchement moderniste et évolutioniste que cette conception du rôle de « l'opinion publique » dans l'Eglise, exposée ici tout à la fin du rapport, dans la la dernière « passe » du dialogue entre le germaniste et le romaniste. Ce dialogue, on s'en apercevra, est la partie la plus saillante du travail, et vraiment très remarquable.

« Il est aussi dans l'Eglise un pouvoir extraordi-« naire, et c'est *l'opinion publique*. Par elle, la science « théologique exerce son action nécessaire, à laquelle « rien ne résiste à la longue... » Cette opinion publique, créée par la science, est à tel point souveraine « que tout doit s'incliner devant elle, même les chefs « de l'Eglise et les dépositaires du pouvoir ». Il faut

donc laisser la science « agir par elle-même, affran-« chie de toute surveillance et de toute censure » : car « la science porte en elle-même la puissance de « guérir les maladies qu'elle a produites, à la seule « condition qu'on lui accorde pour cela quelque temps ».

Et les modernistes allemands de 1910, en Bavière et ailleurs, feront bien de méditer ces sages paroles de notre docteur romaniste, qui s'appliquent, à la lettre, à leurs méthodes d'aujourd'hui :

Votre méthode « est un arbre planté d'abord sur « le sol protestant, et cultivé par des mains rationa-« listes, par les mains de Kant, de Fichte, de Hegel, de « Schelling... Bien que les fruits qu'il portait fussent « assez semblables à ces fruits dorés des bords de la « Mer Morte, beaux à voir, mais amers et vides, leur « vue séduisit plus d'un théologien sincère, mais im-« prudent. L'arbre, ou du moins un de ses rejetons, « fut transplanté à grands frais et à grand bruit sur le « terrain catholique où l'on s'efforça d'y greffer des « fruits meilleurs ; mais, hélas ! ces fruits, gardant « quelque chose de leur âcreté native et comme un « *arrière-goût* d'hérésie, ont été plus d'une fois « convaincus par l'Eglise de renfermer sous l'écorce « d'une prétendue vérité nouvelle le poison de quelque « vieille erreur ».

Oui, l'arbre de la fausse science séparée de Dieu a été planté sur le sol protestant et cultivé par les mains de Kant. C'est bien le même qui, à l'heure où ces lignes étaient écrites, allait être frappé par la foudre au Concile du Vatican. La Constitution *Dei Filius*, édictée contre les formes contemporaines de l'athéisme,

du panthéisme et du rationalisme issues de Kant, atteignait d'avance et du même coup, tous les rejetons de cet arbre maudit, qui devaient pulluler de nos jours sous le nom de modernisme.

L'éminent évêque d'Orléans, pénétré d'un sincère amour pour l'Eglise et d'un zèle ardent pour la foi, adhéra d'avance et de toute son âme à la première des deux constitutions vaticanes, la Constitution *De fide*. Peut-être ce rapport, que certainement il avait lu et goûté, ne lui fut-il pas inutile dans plus d'une discussion.

Plus tard, aveuglé par la crainte excessive de cette « opinion publique » dont les germanistes d'alors (comme les modernistes d'aujourd'hui) voulaient faire la souveraine et l'arbitre de la pensée catholique, Mgr Dupanloup n'eut pas la clairvoyance de constater le lien logique qui unissait la Constitution *Dei Filius* à la constitution *Pastor æternus*, le dogme de l'anti-rationalisme et de l'anti-fidéisme au dogme de l'infaillibilité du Pontife romain. Peut-être, s'il se fût mieux pénétré du rapport qu'on lui avait envoyé d'Innsbruck, eût-il éprouvé plus de répugnance à se trouver, en cette question, jusqu'à la proclamation du dogme, l'allié de ce Doellinger dont certainement par ailleurs il réprouvait les tendances ; et sans doute, au lendemain du Concile, quand sonna l'heure sanglante de 1870, il eut du regret de n'avoir pas mieux compris qu'il aurait eu un double motif de se montrer, au Vatican, moins « germaniste » et plus « romaniste », afin d'être dans la vraie tradition de l'Eglise Catholique de France.

BERNARD GAUDEAU

LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE EN ALLEMAGNE EN 1868

RAPPORT

ADRESSÉ D'INNSBRUCK, EN 1868, A MGR DUPANLOUP, SUR SA DEMANDE PAR UN THÉOLOGIEN FRANÇAIS

C'est un fait incontestable que les théologiens catholiques d'Allemagne ne vivent pas, à l'heure qu'il est, en très bonne intelligence.

Deux camps sont en présence, qui tous les deux ont à leur tête des hommes fort distingués. Dans l'un se rangent tous ceux que leurs adversaires désignent sous le nom de « Romanistes (Römlinge) et de néo-scolastiques ». L'autre comprend ceux qui s'appellent eux-mêmes « les hommes de la science allemande ».

Ces diverses qualifications plus ou moins méritées, plus ou moins acceptées, servent à signaler non seulement les personnes elles-mêmes, mais surtout leur tendance, et leur opinion diamétralement opposée en fait d'étude et d'enseignement théologique.

Au nombre des « ROMANISTES SCOLASTIQUES » on place en première ligne les anciens élèves du collège romain et spécialement ceux du *Collège germanique* à Rome, puis tous ceux qui, bien qu'ayant étudié dans

les écoles allemandes, partagent le sentiment des premiers.

Ce sentiment, quel est-il? En d'autres termes, quel doit être, d'après eux, le *programme des études théologiques* et quels principes doivent régler cet enseignement?

De leur propre aveu, de l'aveu de leurs adversaires, leur programme peut se résumer ainsi, ce me semble :

1° Dans les études théologiques, le premier rang revient de droit à la *théologie dogmatique*. C'est à elle d'être le point central où tout converge et d'où tout rayonne, la clef de voûte par laquelle toutes les parties de l'édifice scientifique demeurent mutuellement unies ;

2° Mais, comme il y a deux méthodes d'enseigner le dogme, l'une plus positive, qui, s'attachant au dogme lui-même, l'expose et le défend au moyen de l'Ecriture, de la Tradition, etc., l'autre, plus spéculative, qui, procédant davantage *a priori*, combine des systèmes, recherche des analogies, etc.; les théologiens de cette école, sans exclure la spéculation, regardent la méthode *positive* comme fondamentale toujours, mais surtout dans l'enseignement, et suivent rigoureusement cette règle de l'illustre Moelher : « Qui veut s'appliquer à la Spéculative doit posséder parfaitement la Positive » (*Symbolique*, l, I, c. v) ;

3° Par conséquent, les *sources* où ils puisent sont tout d'abord la Sainte-Ecriture, les Conciles, les décrets des Souverains Pontifes, les écrits des Saints Pères, les ouvrages des docteurs et des théologiens, surtout quand ces derniers sont d'un sentiment una-

nime; et ce n'est qu'à titre d'auxiliaires qu'ils appellent à leur aide la philosophie, l'histoire et les autres sciences humaines, en tant qu'elles ont trait à la théologie.

Par-dessus tout, dans l'interprétation de la Bible et des Pères, dans l'appréciation des opinions théologiques, leur règle souveraine est *l'autorité de l'Eglise*, c'est-à-dire des Evêques et du Pape;

4° Enfin, quant à la *forme* et à l'*élocution*, ils s'en tiennent *dans l'enseignement* à la forme *dialectique*, divisant leur matière en traités, dissertations, etc., proposant leurs thèses sous forme d'arguments syllogistiques, exerçant leurs élèves par de fréquentes argumentations (conférences ou cercles, examens, grands actes, etc...), et n'admettant en classe pour idiome que la langue latine.

Ainsi leur enseignement théologique a pour point central *le dogme*; — pour méthode fondamentale, *la positive*; — pour règle souveraine, *l'autorité*; — pour forme habituelle, *la dialectique*; — pour idiome par excellence, *le latin*, langue de l'Eglise.

Combien il est difficile de définir au juste ce qu'est un « homme de la science allemande », de dire précisément quel est le programme de cette école en fait d'éducation théologique !

Il y a en effet bien des nuances d'opinions; il y a des exagérations que les modérés repoussent; il y a des expressions qui sont moins des définitions techniques que des formules oratoires.

De là naît un fort grand embarras, pour nous Français en particulier, puisque, au dire d'un chef illustre

de cette école, « l'intelligence réelle, la connaissance approfondie et pénétrante de tout ce qui est allemand (*deutsche Wesen*) est un don refusé au Français plus encore qu'à l'Anglais ». Du moins, puisque les Français sont, dit-on, « les monnayeurs chargés de mettre en circulation l'or que les Allemands extraient des mines de la science », j'essayerai, par quelques citations puisées à des sources authentiques, de résumer brièvement la pensée des hommes les plus éminents qui se sont faits les dévoués propagateurs de « la science allemande » au sein des facultés de théologie.

Parmi eux, les uns parlent avec prédilection d'une *théologie allemande*, d'autres d'une *théologie scientifique*, quelques-uns, à l'extrême gauche, prononcent plus ou moins haut le nom de *théologie libre*.

Parmi les partisans de la *théologie allemande* se rencontre un des plus savants historiens de ce temps, un homme dont l'Allemagne tout entière admire l'incroyable érudition, la sagacité rare, et la grande habileté de parole. Les réels services qu'il a rendus à l'Eglise ne sauraient être dépréciés ni passés sous silence... et « il n'est pas en Allemagne un théologien « scientifique » qui puisse prétendre aujourd'hui qu'il s'est formé tout à fait en dehors de son influence (1) ».
Tel est le témoignage, fort peu suspect de partialité, rendu récemment encore au Nestor de l'Université de Münich, au Docteur Ignaz von Dœllinger.

(1) D. Constantin von Schäzler, *Recherches nouvelles sur la grâce*, p. 584. — (*Toutes les notes, sauf indication contraire, sont de l'auteur du rapport. B. G.*)

Or, la pensée de ce savant homme est que l'Allemagne sera désormais la patrie de la théologie.

« De nos jours, dit-il, le flambeau de la science « théologique a donc changé de place et le tour est « enfin venu pour la nation allemande d'être le princi- « pal soutien et la dépositaire des études théologiques. »

Désormais c'est là que tous iront chercher la lumière. Car « nous autres Allemands, nous pouvons et devons reconnaître que la tâche d'éclairer toutes les nations nous est dévolue » ; l'univers entier subira cette influence ; puisque « les Allemands sont incontestablement de toutes les nations, la plus universelle » et que « leur nationalité a quelque chose d'incommensurable ».

Comme d'ailleurs en Italie (dès lors aussi en France) « le clergé, exclusivement formé dans les séminaires épiscopaux, est, *par conséquent*, séparé par un large abîme des classes éclairées et reste étranger à leur manière de voir (1) », etc., à qui donc, sinon aux Allemands, revient le monopole de l'enseignement théologique ?

Aux partisans du Germanisme, qui font de la théologie une affaire de nationalité plus ou moins bien entendue, sont absolument unis les partisans de la théologie « scientifique ». Leurs voix sont à l'unisson et chantent pour ainsi dire le même air. Mais ces deux chœurs, qui se répondent, ont aussi une note préférée qu'ils accentuent davantage. D'ailleurs, ils ont les

(1) Dœllinger, *le Passé et le présent de la théologie catholique.* Discours au Congrès des Savants Catholiques, Munich, 1863.

mêmes chefs, souscrivent à peu près au même programme. Evidemment, chaque article de ce programme se trouve en contradiction avec un ou plusieurs points de la méthode dite « romano-scolastique ».

1. Isolement et indépendance des diverses branches de l'enseignement.

Les diverses branches de l'enseignement théologique, isolées entre elles, ne sont unies à la *Dogmatique* par aucun lien de subordination et de dépendance ; elles ne le lui cèdent ni pour le nombre des heures d'étude, ni pour l'importance qu'on y attache, et parfois même ont le pas sur elle. Par exemple, l'Histoire et la Philosophie, d'après ce système d'enseignement, sont des sciences indépendantes et non les parties intégrantes d'un *tout* dont le dogme occupe le point central.

2. Prédominance de la méthode spéculative.

La méthode positive, disent-ils, n'est pas « scientifique » ; cette méthode, chère aux scolatiques, est même, à proprement parler, *antiscientifique*, puisque, à la science, il appartient de traiter *spéculativement* les questions dogmatiques.

3. Selon d'autres, car ils sont bien loin de s'entendre, le caractère de la théologie est d'être principalement historique.

« Le christianisme étant un fait, un événement his-

torique, la théologie doit avoir principalement *un caractère historique* et c'est d'après ce principe qu'elle doit être explorée et construite. » C'est par là que la théologie sera tout à la fois scientifique et allemande, puisque « les Allemands possèdent, dans un degré éminent et plus que tous les autres peuples, le *sens historique* » : le sens historique qui « consacre l'homme pour en faire le *prêtre de la science* et le maître de la jeunesse (1) ».

4. Enseignement donné en allemand.

Enfin la langue allemande « convient mieux que « toute autre pour le langage technique de la Philoso- « phie et de la Science, car jamais elle n'exprime que « des choses comme il faut et il ne lui arrive pas une « seule fois d'exprimer des lubies sans fondement ». Ces paroles sont de Leibnitz, qui écrivit en latin ; et bien que Kant, « le grand réformateur de la philosophie » (2), Hégel, Fichte, un esprit allemand par excellence (3), Strauss, etc., semblent, par leurs écrits allemands, n'avoir pas toujours dit « des choses comme il faut », toutefois le Dr Dœllinger, qui rapporte les paroles de Leibnitz et les fait siennes, ne laisse pas de donner à l'allemand la préférence sur le latin, pour l'enseignement théologique. Le latin doit être proscrit; car, parler latin, « rien n'est plus désirable, plus « commode pour un professeur médiocre et borné,

(1) Dr von Dœllinger, *les Universités autrefois et aujourd'hui*, 1867, pp. 39-44.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

« qui ne sait communiquer à ses auditeurs que des « choses banales... Dans l'ornière battue de cet idiome, « déjà même appauvri sous sa forme moderne, se « dissimule parfaitement l'obscurité des concepts et « l'indigence des pensées. Des lieux communs qui « seraient insupportables sous un vêtement allemand « rendent encore un son passablement distingué sous « leur enveloppe latine (1). »

A ces conditions jugées nécessaires pour le renouvellement et la prospérité des études théologiques, quelques « hommes de la science allemande » qui forment *le parti avancé*, ont eu la malencontreuse pensée d'en ajouter une dernière. D'après eux, *la théologie ne sera scientifique qu'autant qu'elle sera libre.*

C'est par malheur ce que donnent clairement à entendre ceux qui, faisant alliance avec la bureaucratie d'Etat contre l'Eglise, pensent et disent ce qu'une feuille très connue publiait il y a quelques années :

« L'Etat défend à son point de vue le Docteur catho- « lique, en empêchant que la Censure ecclésiastique « ne lui lie la veine vitale... Les gouvernements ne « gênent et n'oppriment la science qu'autant qu'ils « soutiennent, pour servir l'Eglise, les principes d'in- « tolérance, etc. (2). »

C'est contre les partisans de cette théologie *libre* — libre comme à Berlin (3), — que s'élevait déjà, en novembre 1862, le prince évêque de Breslau :

(1) *Ibid.*, 16, 19, 20, 21.

(2) *Allgemeine Zeitung*, d'Augsbourg. oct. 1865.

(3) L'énergie amère de cette ironie s'explique à la lumière de l'histoire. Qu'on relise l'*Allemagne religieuse*, de M. Goyau (B. G.).

« Depuis trois ans, écrivait-il, je soutiens une lutte « douloureuse par suite de l'état contre nature de nos « rapports universitaires, et de l'intolérable situation « de nos facultés de théologie au sein de nos universi-« tés telles qu'elles existent aujourd'hui. Ma Faculté « (c'est le moins que je puisse dire) prend une tour-« nure d'opposition tout à fait anti-ecclésiastique, « contre moi et même contre le Saint-Siège. Le démon « de l'orgueil travaille parmi nous, mais de la pire « manière, sur le terrain de la soi-disant « science « allemande. »

Dans leur assemblée de Frisingues, les évêques de Bavière exprimaient avec non moins d'énergie leur douleur d'une telle tendance; et deux fois (11 décembre 1862, 21 décembre 1863) la voix du Souverain Pontife se faisait entendre sur le même sujet.

Mais, je le répète, grâces à Dieu, tous les partisans de « la science allemande » n'en sont point là. Il y en a qui, loyalement et sincèrement attachés à l'Eglise, s'unissent à leurs adversaires pour dire : « Nous voulons être catholiques, catholiques sans réserve, mais en même temps demeurer Allemands (1). »

Reste à savoir si les vues, les paroles de quelques-uns de ces hommes de bonne foi sont aussi conformes à l'enseignement de la Sainte Eglise qu'eux-mêmes le pensent et le désirent.

Tels sont donc les deux camps théologiques et les deux modes d'enseignement qui se partagent les universités allemandes.

(1) Schäzler.

Mais quelque vive que soit la lutte, quelque opposées que soient les tendances, d'autres théologiens gardent toutefois une sorte de neutralité, et forment comme *un centre*, un *tiers-parti* ; ils tendent, pour ainsi dire, la main aux deux camps à la fois.

« Attachés avec prédilection à l'éducation théo-
« logique, telle que nous la recevons dans nos éta-
« blissements allemands, dit l'auteur d'une brochure
« qui a fait grand bruit (1), élèves de Moehler et de
« Klee, admirateurs du grand Görres..., ces théo-
« logiens ont en haute estime les œuvres de Dœl-
« linger et de Haneberg, et pourtant demeurent sur
« le pied de l'amitié avec ceux qu'on appelle Roma-
« nistes ou Néoscolatiques, estiment leurs écrits,
« vivent d'accord avec eux, et tous bas déplorent un
« antagonisme de principès qui, soi-disant dans l'in-
« térêt de la science et même de l'Eglise, s'exerce
« contre le pernicieux Romanisme... »

Après cet exposé, trop long sans doute et cependant incomplet, je voudrais dire quels sont les arguments *pour et contre* que font valoir les défenseurs des deux méthodes.

Pour être plus précis et plus court, qu'il me soit permis de les mettre dans la bouche de deux interlocuteurs, par manière de dialogue : ce ne sont du reste que des citations littérales d'écrivains très connus.

Le Docteur Germaniste.

Nous sommes en possession d'une théologie vrai-

(1) *Zur Belehrung für Könige.* Leipzig, 1866.

ment allemande et vraiment scientifique ; à ce double titre, nous repoussons la méthode ancienne ou scolastique, laquelle est anti-allemande et anti-scientifique (1) : proposition que résume notre axiome : « *Doctor Romanus, asinus Germanus* (2). »

Le Docteur Romaniste.

Quoi qu'il en soit de l'axiome, la proposition qu'il prétend formuler est deux fois inexacte. Et d'abord, il n'y a pas de théologie spécialement *allemande*, car la théologie, comme toute science, comme toute vérité, est essentiellement catholique, bien commun de l'Eglise entière et de l'humanité. Il est sans doute des branches de connaissances où les Allemands sont hors de pair : érudition historique, par exemple, sciences bibliques, etc. Mais outre que la Théologie ne consiste pas uniquement et principalement en cela, on trouve à l'étranger, à Rome en particulier, des hommes éminents sous ce rapport (3) ; on rencontre, parmi nos théologiens dits « scolastiques », des historiens, des exégètes, des philologues de premier mérite.

Et puis, votre méthode est nouvelle et de date fort récente : elle remonte au temps où l'influence du Protestantisme rationaliste s'est fait sentir parmi nous ; direz-vous que jusqu'alors il n'y a point eu de théologie en Allemagne, ou bien que les théologiens fameux de l'Allemagne catholique, à commencer par Albert le Grand lui-même, ont cessé d'être Allemands,

(1) Dœllinger, *supra*. Michelis, *passim*.
(2) Mot historique d'un professeur de philosophie dans une leçon publique.
(3) Le P. Patrizzi, par exemple.

ou bien enfin que la moitié, et plus, des docteurs de notre pays et de notre temps, lesquels tiennent pour la méthode « scolastique », ne savent ce que c'est que la théologie et doivent être comptés pour rien ?

« Il fut un temps où plusieurs prétendaient que le style gothique était, à l'exclusion de tout autre, le style allemand, et même le style chrétien. Nos glorieuses cathédrales romanes semblaient dès lors ne subsister sur la terre allemande qu'à titre d'étrangers tolérés... Mais bientôt le bon sens public fit justice de ce *germanisme* excessif, et quelle que puisse être la préférence donnée à un style en particulier, tous aujourd'hui nous nous réjouissons en commun à la vue de ces beaux monuments, romans ou gothiques, qui ravissent les yeux, l'esprit, le cœur et dont notre grande patrie est fière ; qu'il en soit de même en théologie, pourvu toutefois que la vérité catholique y trouve son profit (1). »

Si notre méthode vous paraît anti-allemande, parce que nous enseignons en latin et dans la forme dialectique, nous répondrons : Nous parlons latin en classe, nous argumentons en chaire, — et cela vaut mieux que de parler un allemand hérissé de néologismes, que de se faire chacun une terminologie spéciale, au détriment de l'exactitude et de la vérité théologique. Mais, en dehors de la classe, nous écrivons, nous parlons allemand.

Et, de fait, les principaux docteurs romanistes publient chaque jour, dans la langue maternelle, des ouvrages remarquables, non seulement pour le fond, mais pour la forme et le style, sachant alors s'affran-

(1) *Zur Belehrung für Könige.*

chir des *échasses syllogistiques* aussi bien que n'importe quel « homme de la science allemande (1) ». Que dans l'enseignement et la discussion cette forme syllogistique, tant méprisée, ait l'avantage sur la forme oratoire, c'est ce que nous laissons à juger aux hommes d'expérience et de bon sens.

Le Docteur Germaniste.

Du moins, votre méthode « positive » est-elle antiscientifique, car rien n'est moins en rapport avec la science moderne que la méthode positive et la scolastique. La scolastique, débris curieux du moyen âge, ne répond ni aux besoins de notre temps, ni au progrès de la science.

La positive expose le dogme et l'établit en le fondant sur l'autorité suivant les décisions de l'Eglise. Mais « le dogme, dans la forme des décisions de l'Eglise, n'offre en soi que *des mots :* ces mots, autant ils sont substantiels, autant veulent-ils être choisis et définis avec soin ; toujours ils ont besoin d'être intellectuellement fécondés par la théologie et l'enseignement ; et tandis qu'entre les mains d'un théologien qui a la vie et la donne, ces mots deviennent des diamants radieux ; soumis aux manipulations d'un esprit grossier et d'un procédé tout mécanique, ils deviennent d'inertes grains de poussière (2) ».

Le Romaniste.

Ce dernier cas est possible, sans doute. Seulement, à quoi faut-il que le théologien inspire la vie que lui-

(1) *Ibid.*

(2) Dœllinger, p. 53. *Discours sur le passé et le présent de la Théologie catholique* (1863). — M. Ed. Le Roy a oublié de citer, en sa faveur, cette autorité dans son *Dogme et critique.* (B. G.)

même doit posséder ? A son exposition du dogme, et non pas au dogme lui-même. « Le dogme, il est le principe vital de la science. Donc, c'est la théologie qui a besoin de la fécondation intellectuelle du dogme, et non *vice versâ ;* et cette fécondation, elle la reçoit de la *foi*, qui, comme parle Clément d'Alexandrie, est aussi nécessaire au théologien que l'air à la vie (1). »

Quant à la brillante métaphore du diamant, Vincent de Lérins, qui lui-même en fait usage, ne manque pas d'y joindre *une règle* pour l'exposition du dogme, règle devenue fameuse : « O Timothee, ô Sacerdos, « ô tractator, ô doctor, si te divinum munus idoneum « fecit ingenio, exercitatione, doctrina, esto spiritualis « tabernaculi Beseleel, *pretiosas dogmatis gemmas* « exculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adjice « splendorem, gratiam, venustatem... *Eadem tamen* « *quae didicisti, doce,* ut cum dicas *nove* non dicas « *nova* (2). »

Or, en faisant prédominer la spéculation aux dépens de la théologie positive, en créant *a priori* des systèmes philosophico-théologiques, étayés tant bien que mal, parfois bien mal, sur le dogme imparfaitement connu, en prétendant, par exemple, que ce que les Conciles et les Pères entendaient au ve siècle par union hypostatique ne saurait absolument concorder avec

(1) Schäzler.

(2) Vinc. Lerin. Commonit., c. 22. (« O Thimothée, ô prêtre, ô exposi« siteur, ô docteur, si le don de Dieu t'en a fait capable par le talent, « par le travail, par la science, soit le Beseleel du tabernacle spirituel, « sculpte *les pierres précieuses du dogme,* dispose-les fidèlement dans « leur ordre, orne-les habilement, mets en valeur leur éclat, leur grâce, « leur beauté... Mais *n'enseigne que ce que tu as appris*, et en disant « les choses *sous une forme nouvelle,* ne dis pas des *choses nou*« *velles !* »)

les données physiques et psychologiques modernes, — qu'arrive-t-il souvent ?

Il arrive que plusieurs, tels que les docteurs Hermès et Gunther, condamnés par le Saint-Siège, en disant *nove*, disent aussi *nova*.

Prétendre que la spéculation subjective est à la méthode positive ce que « les armes perfectionnées par l'invention moderne sont à l'arc et aux javelots antiques » (1), c'est bientôt fait ; mais la preuve ?

Ce professeur de théologie, qui, après avoir, durant des mois, exposé spéculativement d'ingénieux systèmes, *expédiait* en deux heures la partie dogmatique du traité des Sacrements en général, et des traités des sept Sacrements, et qui *avait encore du temps de reste;* celui qui, consacrant tout son cours à cette sorte de rationalisme théologique, consentait non sans peine, pour obtempérer aux instances de son évêque (2), à résumer chaque semaine, *durant une heure*, ce qui concerne la *règle de foi*, de pareils maîtres pouvaient-ils répéter, en combattant ainsi avec leurs armes perfectionnées : « *Sic pugno, non quasi aerem verberans* (3) » ?

Abeilard disait : *Intelligere quœro ut credam* : il allait de la spéculation au dogme. Saint Anselme disait : *Credo ut intelligam* (4) : il allait du dogme à la

(1) Gunther.

(2) Qui est aujourd'hui S. E. le Card. Reisach. Ces deux faits sont très authentiques. Je les tiens de la bouche de deux témoins, docteurs très allemands et très dignes de foi.

(3) « Je combats, mais de manière à ce que mes coups ne portent pas dans le vide. » Saint Paul aux Cor., I, IX, 26.)

(4) « *Intelligere quaero ut credam :* je cherche à comprendre pour croire. » « *Credo ut intelligam :* je crois, afin d'arriver à comprendre. » Saint Anselme, *Cur Deus homo*, chap. 2.

spéculation. Lequel des deux suivit la voie la plus sûre?

Enfin, vous savez comme nous où est née votre méthode. La « science *allemande* » est un arbre planté d'abord sur le sol protestant et cultivé par des mains rationalistes, par les mains de Kant, de Fichte, de Hegel, de Schelling...

Bien que les fruits qu'il portait fussent assez semblables à ces fruits dorés des bords de la Mer Morte, beaux à voir, mais amers et vides, leur vue séduisit plus d'un théologien sincère, mais imprudent. L'arbre, ou, du moins, un de ses rejetons, fut transplanté à grands frais et à grand bruit sur le terrain catholique où l'on s'efforça d'y greffer des fruits meilleurs; mais, hélas ! ces fruits, gardant quelque chose de leur âcreté native et comme un *arrière-goût* d'hérésie, ont été plus d'une fois déjà convaincus par l'Eglise de renfermer, sous l'écorce d'une prétendue vérité nouvelle, le poison de quelque vieille erreur.

Je laisse de côté ce que le nom de *scolastique* peut offrir de matière à discussion. Je remarquerai seulement que cette qualification ne saurait être un blâme ni une injure dans la bouche d'un docteur catholique; car, en ce cas, il parlerait la langue de Wicleff, de Luther (1), de Mélanchton (2), de tous les hérétiques; il se mettrait en contradiction ouverte avec l'Eglise et les Souverains Pontifes (3); et pour être conséquent

(1) *Theologiam scholasticam ait esse nihil aliud quam ignorantiam veritatis*, etc...

(2) *Lutetiæ natam esse prophanam scholasticen, qua admissa, Evangelium obscuratum*, etc...

(3) *Quanto magis illi* (*hæretici*) *hanc munitissimam scholasticæ arcem oppugnare et evertere conantur, tanto magis nos decet hoc invictum fidei propugnaculum defendere et hereditatem Patrum nostrorum conservare et tueri* (Sixtus V).

avec lui-même, il devrait refuser *au plus grand des scolastiques*, à l'Ange de l'Ecole, la place d'honneur que l'Eglise elle-même lui a toujours assignée.

Ce qui le jetterait dans un grand embarras, quand il aurait à s'occuper des décisions dogmatiques du Saint Concile de Trente et de celles du prochain Concile ; puisque c'est saint Thomas que les Pères de Trente prirent de préférence pour conseiller, et sans doute le prochain Concile général ne lui accordera pas moins de confiance. La Somme Scolastique de saint Thomas, placée tout près des Saints Evangiles, comme leur naturel commentaire, voilà pourtant ce qu'a fait l'Eglise !

Le Germaniste.

Quels que puissent être les écarts de la spéculation théologique, peu m'importe : moi, je défends la *méthode historique*, et je dis ;

« La vie ou la mort de la théologie dépendent de la « fidélité des maîtres et des élèves à conserver le sens « historique dans sa pureté la plus haute. » « Malheur « à ses disciples, si la théologie, comme une femme « délicate et nerveuse, voulait se calfeutrer contre le « frais courant de l'investigation ; si elle repoussait le « résultat de l'histoire, incommode aux élèves et aux « théologiens eux-mêmes, comme un trop solide ali- « ment qui ne convient point à leur constitution « débile ! »

Je le répète : « Le Christianisme étant un fait, un événement historique, la théologie doit avoir principalement un caractère historique, et c'est d'après ce

principe qu'elle doit être explorée et construite (1). »

Le Romaniste.

Vous parlez d'un faux supposé : « Le christianisme est uniquement ou principalement un fait » ; et vous aboutissez à une fausse conséquence : « Donc, la science du christianisme, la théologie, doit être principalement historique. »

Le christianisme est un fait ; oui, mais un fait *surnaturel et divin*, dont l'étude, par conséquent, surpasse de beaucoup les moyens d'investigation et de critique dont la raison humaine dispose. Le christianisme est un fait ; oui, mais en même temps *une doctrine révélée* : « Il n'est pas histoire, mais il a « seulement son histoire : son fondement est le sur- « naturel... Le développement progressif qui, sans « nul doute, se rencontre en lui concerne uniquement « son action dans l'humanité ; mais *lui-même* était « achevé et absolument parfait dès le commence- « ment... et il ne saurait le devenir davantage qu'il ne « fut dans J.-C. et ses âpôtres (2). »

Si le résultat de l'histoire, c'est-à-dire la connaissance des faits, est « incommode aux théologiens », de toute nécessité, la théologie elle-même se trouve mal à l'aise en face de l'histoire : proposition au moins singulière !

Le sens historique est fort utile, mais il ne suffit pas, et n'est point principal. En un mot, ni la théo-

(1) Dr *Dœllinger*. Ailleurs encore : « La religion elle-même est histoire, et *ce n'est que comme fait historique* et d'après les notions historiques qu'elle peut être comprise et appréciée. »

(2) Schäzler.

logie ne doit redouter l'histoire, ni elle ne doit tout attendre d'elle ; et de l'histoire, la théologie peut dire ce que Clément d'Alexandrie disait de la philosophie (1) : *Non per ablationem illius, perimitur veritas, sed ad eam cooperatrix et adjutrix invenitur, sicut primus et secundus gradus ei qui ascendit in cœnaculum* (2).

Le Germaniste.

Du moins, avouez-le : avec votre méthode scolastique vous n'aboutirez pas où nous tendons. Nous voulons ramener à la foi les protestants et les rationalistes. « La vocation de la théologie est de réconcilier « les communions séparées *dans une plus haute unité !*... (?).Or, il est clair pour moi qu'il n'y a pas à « penser à une pure absorption d'une église par l'autre (?). »

Que faut-il donc pour la réalisation de cette plus haute unité ? « Il faut que la théologie, et par elle, « l'Eglise, revête la nature de cette montagne aimantée de la fable, qui attirait tout le fer des navires « passant auprès d'elle... Il faut que tout ce que les « communions séparées *ont découvert ou produit de* « *vrai ou de bien, dans la doctrine*, l'histoire, la vie,

(1) *I. libr. Stromatum.*

(2) « Elle, *la philosophie ou l'histoire*, supprimée, la vérité ne périt pas pour cela ; mais elle, *la philosophie ou l'histoire*, est la coopératrice et l'aide pour arriver à la vérité ; ainsi, pour monter jusque dans le Cénacle, il y a une première et une seconde marche. » De cette comparaison, qui est juste, il faut conclure que, la philosophie ou l'histoire supprimée, la vérité surnaturelle n'est point détruite en elle-même ; mais nous n'aurions plus, nous, de moyens d'y atteindre ; ce qui est très vrai. (B. G.)

« l'Eglise le sépare avec soin de tout mélange d'er-
« reur, puis revendique le droit de l'accepter franche-
« ment, ostensiblement, comme la propriété légitime
« de l'unique véritable *Eglise*, qui *autrefois* a possédé
« le *tout* en germe et en ébauche (1). »

Le Romaniste.

Peut-être seriez-vous en peine de définir cette « plus haute vérité ». N'insistons pas. Répondez seulement à ce dilemme :

« Ou la véritable Eglise a possédé *le tout*, *seulement autrefois* : et en ce cas, dès le moment où elle ne l'a plus possédé, elle a cessé d'être la véritable Eglise ; — ou bien, dès le commencement, elle a gardé comme son bien essentiel, inaliénable, les parcelles de vérité dispersées dans les communions séparées, et, dès lors, elle n'a rien à tirer d'elles (2). »

Le Germaniste.

Un dernier mot : Vous semblez ignorer la vocation de la théologie ; vous ne savez pas non plus sa puissance et ses droits.

« C'est la Théologie qui donne l'existence et la force à la droite et saine opinion publique, dans les choses religieuses et ecclésiastiques, opinion devant laquelle tout doit s'incliner, même les chefs de l'Eglise et les dépositaires du pouvoir. »

(1) Dœllinger. (Ces quelques lignes de Dœllinger sont un raccourci éloquent, et avant la lettre, mais parfaitement exact, de toutes les théories des modernistes sur l'Église et son évolution.) (B. G.)

(2) Schäzler.

« Semblable au prophétisme dans les temps hébraïques, qui se tenait proche du sacerdoce hiérarchique, il est aussi dans l'Eglise un pouvoir extraordinaire, et c'est l'opinion publique. »

Par elle, la science théologique exerce son action nécessaire à laquelle rien ne résiste à la longue. Le Théologien juge et critique les phénomènes d'après les idées, tandis que la foule trompée agit d'une façon contraire. Oui, cette « opinion publique créée par la théologie est à tel point souveraine que *tout doit s'incliner devant elle*, même les chefs de l'Eglise et *les dépositaires du pouvoir* ». Laissez donc cette théologie scientifique agir par elle-même, affranchie de surveillance et de censure : car « la science porte en elle-même la puissance de guérir les maladies qu'elle a produites, à la seule condition qu'on lui accorde pour cela quelque temps (1) ».

Le Romaniste.

Ainsi aux théologiens, juges en dernière instance dans les choses religieuses et ecclésiastiques, il appartiendra de dire le dernier mot ! Et leur action nécessaire s'exercera par *l'opinion publique*, à laquelle ils donnent l'existence, et devant qui tout s'incline, même les chefs de l'Eglise !

Nous pensons autrement avec saint Thomas, nous croyons que la Théologie « reçoit sa certitude de la lumière de la divine science qui ne se peut tromper (2) ; que cette lumière luit pour elle dans la foi ;

(1) Dœllinger.
(2) 1re p., q. 9, a. 5.

et que maintenir la foi dans sa pureté est un soin qui appartient « aux chefs de l'Eglise et aux dépositaires du pouvoir ». (D'après vous, dites, que deviendrait le prochain Concile (1) ?)

X...

(1) (La phrase que je mets entre parenthèses a été raturée dans le manuscrit. (B. G.)

LES ERREURS DU MODERNISME

Cours public d'apologétique professé à l'Institut catholique de Paris.

ONZIÈME LEÇON

20 janvier 1908.

Résumé philosophique des erreurs du Modernisme : le relativisme agnostique.

SOMMAIRE

I

Explication des termes et position de la question.

C'est toute la question de la valeur de la raison, tout le problème de la vérité. — Explication des mots : agnosticisme, relativisme, évolutionnisme idéologique. — Origines de l'état mental contemporain vis-à-vis de la vérité : le criticisme kantien et le positivisme. — Deux solutions seulement sont logiques : le subjectivisme intégral ou scepticisme absolu, et la philosophie du bon sens, sauvegardée et sanctionnée par le catholicisme seul à l'heure actuelle.

II

Enseignement de l'Eglise sur la valeur de la raison.

Les définitions dogmatiques de l'Eglise, surtout celles du Concile du Vatican, condamnent formellement, comme contraires à la foi catholique, l'agnosticisme, le relativisme, l'évolutionnisme idéologique. — On ne peut rester dans la foi catholique si l'on nie ou met en doute la certitude rationnelle, objective et définitive, avec laquelle l'homme peut connaître sa propre existence et sa propre réalité, celle du monde

et celle de Dieu Créateur et personnel, et la distinction réelle entre ces trois réalités; et en particulier l'existence réelle des corps, et leur distinction réelle d'avec l'esprit.

III

Doctrine des modernistes sur cette question.

Texte de la proposition condamnée. — Faux-fuyants de M. Loisy. — Le relativisme des modernistes italiens. — Le relativisme de M. Le Roy. — Le relativisme des « immanentistes ». — Logique destructive de la doctrine du modernisme.

IV

Le relativisme « dynamique » de M. Bergson.

M. Bergson et le criticisme kantien. — M. Bergson et saint Thomas : la doctrine de « l'intuition imparfaite » dans saint Thomas. — Comment M. Bergson, au mépris de toute méthode scientifique, escamote le problème psychologique de la pensée. — La philosophie de M. Bergson est un panthéisme impie et blasphématoire. — La « torsion du vouloir », exigée par M. Bergson, est un détraquement systématique du cerveau. — Ses conséquences. — La rectitude de la raison (*recta ratio*) de la philosophie catholique.

V

Le relativisme et la raison. — Le relativisme et la science. — Ce qu'il y a à faire.

I

Explication des termes et position de la question. — C'est toute la question de la valeur de la raison, tout le problème de la vérité. — Explication du mot « agnosticisme... ».

Les deux propositions du décret *Lamentabili* qui nous restent à étudier (1) sont, en un sens, de beaucoup les plus importantes, parce que l'une et

(1) Voir *Foi Catholique*, 1908, I, pp. 26, 46, 163, 225, 256, 289, 335, 385 ; — 1908, II, pp. 5, 97, 161, 289, 329, 376. — 1909, I, pp. 5, 113, 353 ; — 1909, II, pp. 5,50, 289.

l'autre exposent, chacune à son point de vue, le résumé de toutes les erreurs condamnées par le décret.

La proposition cinquante-huitième énonce ce que nous avons appelé le résumé philosophique des erreurs du modernisme ; elle est ainsi conçue :

« La vérité n'est pas plus immuable que l'homme « lui-même, car c'est avec lui, en lui et par lui qu'elle « évolue. »

Et la proposition soixante-cinquième et dernière énonce l'erreur que voici :

« Le catholicisme d'aujourd'hui ne peut se concilier « avec la vraie science à moins de se transformer en « un protestantisme large et libéral. »

Cette dernière proposition constitue ce que nous pouvons appeler le résumé de fait ou historique des erreurs du modernisme, l'essai de transformation du catholicisme en un néo-protestantisme libéral.

Analysons donc aujourd'hui la proposition cinquante-huitième, qui contient le résumé philosophique du système.

Nous commencerons par étudier les termes mêmes de la proposition, et du titre par lequel je l'ai expliquée : « Résumé philosophique des erreurs du modernisme : — le relativisme agnostique. » Ce sera établir la question sur son véritable terrain.

Nous rechercherons ensuite quelle est la doctrine catholique sur ce sujet, et ce que la foi nous oblige à croire et à « penser » au sujet de la valeur de la raison.

Nous établirons, en regard, quelle est la doctrine des modernistes sur ce même sujet.

Et, comme conclusion, nous constaterons l'antino-

mie irréductible du relativisme agnostique, non seulement avec la foi catholique, mais avec la raison, et logiquement avec la science.

Qu'est-ce donc que l'agnosticisme ?

Le mot est grec, et (pour le dire en passant) c'est une chose remarquable que, à mesure que nos programmes officiels éliminent de l'instruction secondaire les éléments de ce que l'on appelait autrefois les « humanités », le grec, le latin, l'étude des langues et des littératures anciennes et classiques, la science philosophique, qui devrait être à la portée de tous les esprits cultivés, s'enveloppe de plus en plus de formules et de termes latins et surtout grecs. Jamais on n'a autant parlé grec que depuis qu'on ne sait plus du tout le grec.

Ceci n'est pas seulement une pose de savants ; la conséquence est plus grave. Ce qui était autrefois le complément indispensable de toute éducation « humaine », de toute culture intellectuelle destinée à mettre un homme au niveau de son temps, c'est-à-dire la philosophie, devient de plus en plus une collection de formules d'algèbre, j'allais dire d'alchimie, dont les élèves de philosophie saisissent quelques lambeaux sans y rien comprendre et dont il ne leur reste qu'une chose : la ruine des vérités et des croyances que ces formules ont détruites dans leurs âmes.

Ainsi la philosophie, dont la partie principale et la meilleure devrait être le patrimoine commun de toutes les intelligences cultivées, devient de plus en plus le domaine d'une poignée d'augures, qui pontifient entre eux avec le mépris le plus insultant pour

le genre humain, lequel devrait bien le leur rendre.

Donc le mot grec *Gnôsis* signifiant *connaissance*, le mot « agnosticisme » signifiera la théorie de l'inconnaissable.

La philosophie de l'inconnaissable a été vulgarisée sous ce titre surtout par Herbert Spencer, mais le fond de cette théorie est commun tout à la fois au criticisme et au positivisme.

Le criticisme et le positivisme se réunissent pour enseigner que l'homme ne peut rien connaître de l'essence ni même de la réalité des choses : le criticisme, parce qu'il affirme que l'homme ne peut connaître qu'une chose, le phénomène de sa propre pensée; le positivisme parce qu'il affirme que l'homme ne peut rien connaître au delà du fait matériel, du fait sensible.

Spencer, en particulier, affirme que l'absolu existe, qu'il est réel, mais que, de cet absolu réel et existant, nous ne pouvons absolument rien savoir; nous ne connaissons que les phénomènes changeants par lesquels se manifeste son existence immuable, et ces phénomènes, nous les connaissons seulement en vertu de la loi de l'évolution qui les amène sous la prise de nos facultés.

Tel est le sens du mot agnosticisme (1).

(1) Sur les diverses variétés et l'analyse scientifique de l'agnosticisme, il faut lire l'important article (un peu confus, parce que trop touffu) de M. Chossat dans le Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, de M. d'Alès, au mot *Agnosticisme*. Voir aussi Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*. Nous ne nous occupons directement ici que de l'agnosticisme rationnel, qui, dogmatiquement ou pratiquement, regarde la vérité en soi comme inconnaissable.

Qu'est-ce que le relativisme ? — Est-il vrai que la pensée ne peut pas « sortir d'elle-même » ?

Comme le mot l'indique, le relativisme est la philosophie de la relativité. Aucune formule n'est plus banale et plus répétée que celle-ci : la connaissance est relative. Mgr d'Hulst, à ce propos, avait raison de faire remarquer qu'il vaudrait mieux dire, pour être vrai : « la connaissance est une relation », c'est-à-dire un acte qui met le *moi* pensant en relation avec l'objet pensé.

De ce que la connaissance est relative, on peut déduire deux conséquences très différentes, selon qu'on admet la relativité intégrale, totale, *absolue*, de nos connaissances, ou seulement leur relativité partielle, *relative* et modérée.

Dire, par exemple, que nous ne connaissons des choses que l'aspect, le point de vue, objectivement réel, mais exclusif et peut-être incomplet, par lequel elles correspondent à nos facultés humaines, c'est énoncer une vérité évidente ; dire que, par suite, nous ne connaissons « le tout de rien », c'est formuler encore une conclusion nécessaire, c'est rappeler ce que les scolastiques enseignent quand ils distinguent de notre connaissance imparfaite une connaissance des choses, qu'ils appellent « compréhensive » et qui pénétrerait chaque objet jusque dans l'intimité de son essence de manière à ne rien laisser en dehors des prises de cette possession cognitive, et à embrasser même toutes les relations possibles de l'essence de cet objet ; et cette connaissance « compréhensive », ils

l'attribuent à Dieu seul : Dieu seul connaît le tout des choses parce qu'il est l'auteur même des choses.

Donc, un relativisme modéré, *relatif*, qui consiste à dire que nous ne connaissons pas le tout de l'essence des choses, ni même de la réalité des choses, est non seulement une doctrine acceptable, mais absolument vraie et enseignée par la philosophie catholique.

Mais si l'on entendait la relativité de nos connaissances en ce sens que tout, dans nos connaissances, est relatif, que, non seulement nous ne connaissons pas le tout des choses, mais que nous ne connaissons rien de l'essence ni la réalité des choses, soit parce que, comme le dit le criticisme, nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes et que, quoi que nous en ayons, nous ne saurons jamais rien des choses que le fait de notre propre pensée ; soit parce que, comme le dit le positivisme, nous ne pouvons posséder, par une connaissance digne de ce nom, que le phénomène que nos facultés sensibles peuvent saisir et que notre analyse strictement scientifique (physique ou mathématique) peut décomposer ; si, dis-je, nous allions jusque-là dans le relativisme, il est déjà évident que nous irions trop loin, car ce serait aller au delà de ce que l'analyse raisonnable des phénomènes de la pensée nous permet de constater.

Au contraire, cette analyse nous oblige d'admettre que la relativité de nos connaissances n'est pas absolue ; que, en réalité, nous connaissons quelque chose et que la relation établie par la connaissance entre le *moi* pensant et l'objet pensé constitue une prise de

possession de l'un par l'autre, une distinction sentie et vécue de l'un d'avec l'autre, tellement indéniable que, pour la mettre en doute, il faut nier le fait et la possibilité de la connaissance elle-même.

Et, par conséquent, la conscience humaine, la raison humaine nous font constater, dans le fait de la pensée, la réalité du *moi* qui pense, la réalité de l'objet pensé, et la distinction réelle entre l'un et l'autre.

C'est là le dogmatisme (1) du bon sens. L'humanité tout entière, invinciblement, croit qu'il y a quelque chose, croit que le *moi* qui pense, que le monde pensé sont deux réalités existantes, et qu'entre ces deux réalités il y a non pas identité, mais dictinction réelle.

Par le dogmatisme du bon sens, je crois invinciblement (je puis dire tout aussi bien : je sais avec une évidence définitive) que, dans le fait de ma pensée, tel qu'il m'est donné par ma conscience, j'atteins réellement, en une possession idéale, un objet distinct de moi, que le phénomène de ma pensée opérant sur les données fournies par mes sens est une réalité d'un ordre à part, irréductible, et que je ne peux pas, sans me mentir à moi-même, enfermer tout entière dans les limites du *moi* qui pense, enclore dans le sujet qui perçoit.

(1) *Petit lexique.* **Dogmatisme.** Encore un mot dont on a étrangement abusé, et qui est devenu l'un des épouvantails de la pensée moderne. Un *dogme* est une vérité réelle et définitive, une vérité tout court. Est dogmatiste quiconque admet la valeur de la raison. Quiconque refuse d'être dogmatiste est fatalement sceptique absolu, s'il est logique.

Au contraire, affirmer l'existence réelle des choses, d'un monde distinct de moi ; — affirmer même la réalité de ma propre existence, à moi qui pense ; à plus forte raison affirmer l'existence d'un Dieu réel, Etre infini, distinct du monde qu'il aurait créé, ce sont là, d'après la doctrine de l'agnosticisme, autant d'impossibilités radicales. Ces affirmations ne sont, de la part de la raison humaine, que de pures illusions.

Il s'ensuit que la pensée humaine est enfermée dans un *subjectivisme* incurable, c'est-à-dire dans l'impossibilité de rien connaître qui soit réellement distinct du *sujet* qui pense, du moi individuel ; — dans un *relativisme* complet, intégral, c'est-à-dire dans l'impossibilité de rien affirmer d'absolu, de catégorique, de définitivement vrai : pas même ce principe essentiel de tout raisonnement et de toute pensée, à savoir : qu'il y a une différence irréductible entre *affirmer* une chose et *nier* exactement cette même chose.

C'est l'identité des contradictoires : c'est la suppression de cette parole de l'Evangile, fondement tout ensemble du bon sens, de la philosophie et de la droiture morale : *est*, *est*, *non*, *non*.

C'est, en définitive, et par une conséquence rigoureusement nécessaire, le scepticisme absolu.

M. Fonsegrive, dans ses *Eléments de philosophie* (1) destinés à l'enseignement de la jeunesse, démontrait jadis très clairement (beaucoup plus clairement qu'ailleurs) l'absurdité de cette doctrine :

« Tous les hommes croient, à l'exception de quel-

(1) 3e édition, pages 203, 205 du tome II.

« ques philosophes, et ces philosophes eux-mêmes « croient (1), quand ils cessent de philosopher et qu'ils « redeviennent hommes, que les raisonnements qu'ils « font s'appliquent aux choses mêmes, que leur pen- « sée n'a pas seulement une valeur subjective, mais « qu'elle atteint, au dehors d'eux, des êtres réels. »

« Il est certainement des cas, ajoutait-il, où le sens « commun est incompétent, c'est quand il ne saisit « pas bien le sens des questions qu'on veut lui poser. « Mais ici, il comprend à merveille et répond sans « hésitation. »

Et nous pouvons souscrire encore à la conclusion que voici, quoique un peu obscure :

« Cependant, notre connaissance reste toujours « nôtre, par conséquent relative à notre faculté de « connaître. Nous connaissons à notre façon, mais « nous avons le droit d'attribuer aux choses les varia- « tions de pensée qui en nous ne proviennent pas de « nous; la forme de nos représentations doit être « rapportée à sa cause. *Nous ne connaissons pas « adéquatement (ni nous ne pouvons connaître) l'es- « sence intime des choses, mais nous en connaissons « quelque chose véritablement* (2). »

Dans cette dernière phrase, que je souligne, je me suis permis d'introduire un signe de parenthèses, que l'auteur n'a sans doute omis que par oubli ; mais l'absence de ce signe laisse subsister dans la pensée

(1) Au lieu de *croient*, il vaudrait mieux dire : *savent avec évidence ;* le mot *croire* étant, depuis Kant, très sujet à caution en philsophie. Pour ramener, comme il est nécessaire dans le cas présent, le mot *croire* au mot *savoir*, il faut des explications delicates. Voir *le Besoin de croire et le besoin de savoir*, par B. Gaudeau.

(2) Fonsegrive, *op. c.*, p. 206.

une équivoque regrettable. Je suis persuadé que l'auteur a bien voulu dire ceci : « Nous ne connaissons pas adéquatement l'essence intime des choses, et nous ne pouvons pas en avoir cette connaissance adéquate et absolument parfaite, qui n'appartient qu'à Dieu ; — mais de cette essence intime des choses, nous connaissons cependant quelque chose véritablement. »

Et voilà pourquoi, bien que nous connaissions « à notre façon », comme cette façon de connaître est cependant une connaissance véritable, elle contient, tout imparfaite qu'elle est, un élément générique de connaissance qui nous est commun avec tous les êtres créés, même supérieurs à nous, capables de connaître. Et notre façon de connaître contient même un élément *analogique*, grâce auquel (malgré la distance infinie) nous pouvons désigner avec vérité par un même mot sublime : « la pensée », la connaissance telle qu'elle est en nous, et la connaissance telle qu'elle est en Dieu.

Cependant, en raison de ce préjugé d'imagination, vulgarisé par Kant, que « notre pensée ne peut pas sortir d'elle-même », vous savez combien est répandue cette erreur de la relativité absolue de nos connaissances, qui dissout toute la substance réelle de notre esprit et nous prive de la faculté d'affirmer quoi que ce soit d'objectif, c'est-à-dire de réellement distinct de nous.

Il y a assurément quelque chose de spécieux dans

cette métaphore « que nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes ».

Mais ce n'est là qu'une métaphore, en effet, et, par conséquent, nécessairement impropre et qui contient une lacune immense d'expression.

Il ne s'agit pas de croire que, pour connaître quelque chose de réel et de distinct de nous, il nous faudrait sortir de nous-mêmes de manière à nous transformer physiquement en l'objet que nous pensons, ni de croire que cet objet peut entrer en nous de manière à se transformer physiquement en nous-mêmes : il s'agit simplement de constater que le phénomène de la pensée, tel qu'il existe, tel que nous ne pouvons pas ne pas être certains qu'il existe, est une prise de possession idéale, par le *moi* qui pense, d'un objet distinct de lui. Et cela, c'est un fait, un fait d'ordre psychologique contre lequel rien au monde ne peut prévaloir.

La distinction réelle, ce n'est pas l'*extrinsécité* complète. Et c'est là l'équivoque des théories relativistes et modernistes, que de nous reprocher de concevoir une pensée extrinsèque à l'homme, un Dieu extrinsèque, une religion extrinsèque, un surnaturel extrinsèque.

Lorsque nous constatons que Dieu est distinct de nous, cela ne veut pas dire étranger ni totalement extérieur; lorsque nous constatons que le surnaturel est réellement distinct de la nature, cela ne veut pas dire que notre nature lui est entièrement hétérogène, purement extérieure et lui demeure impénétrable et fermée.

La vérité la plus évidente, et en même temps la plus mystérieuse de toutes, et qui est en un sens la vérité fondamentale de la philosophie, c'est que ces trois réalités, l'homme qui vit et pense, le monde et Dieu, sont à la fois réellement distinctes l'une de l'autre, et contenues l'une dans l'autre. Il est nécessaire d'approfondir et de rénover ce chapitre de la vieille ontologie (1) scolastique : de l'unité et de la distinction des choses entre elles, et de montrer dans quels sens acceptables on peut et l'on doit dire qu'une chose peut être à la fois *une* et *multiple*.

L'évolutionnisme intellectuel absolu. — Le subjectivisme. — Origine du relativisme contemporain. — Deux solutions logiques seulement : le scepticisme intégral, qui touche à la démence, — et le réalisme modéré du bon sens et de la philosophie catholique.

S'il n'y a, dans la vérité, en tant que nous sommes en contact avec elle, *rien* d'absolu, il ne s'ensuit pas seulement que nous ne pouvons rien savoir. Il s'ensuit aussi que tout change et que rien, en aucun genre, n'est immuable, et pas même ce que nous sommes invinciblement contraints de regarder comme les lois essentielles et les bases mêmes de la pensée.

La conséquence nécessaire du relativisme, ce n'est pas seulement l'agnosticisme, c'est l'évolutionnisme absolu dans le domaine de l'idée, de la vérité. Il n'y a plus, sur le terrain intellectuel, aucun principe ferme où se prendre. Ce n'est pas seulement dans la catégorie de l'espace que toute affirmation définitive quel-

(1) *Petit Lexique.* Ontologie, mot grec : *Science de l'Etre.*

conque est un rêve insensé : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà ; » c'est bien plus encore dans la catégorie du temps. Quand on demandait à Stuart Mill si deux plus deux arriveraient jamais à égaler cinq, il se refusait obstinément à répondre. Donc, aucun cran d'arrêt, aucun point fixe, aucune limite, aucune loi, absolument rien que du mouvant et de l'instable.

Il s'ensuit encore (et il n'est pas inutile d'y insister) que le sujet qui pense, le *moi*, encore qu'il soit hors d'état d'affirmer sur son propre compte quoi que ce soit de *vrai*, de certain, est l'unique règle et la source de toute vérité. Ce qui découle donc du relativisme, c'est, avec l'agnosticisme, avec l'évolutionnisme idéologique absolu, le subjectivisme le plus irrémédiable, et, par suite, au point de vue moral et social, le plus désespérant tout ensemble et le plus dangereux.

Emprisonnée dans le cachot sans issue de son *moi*, la pensée se brise impuissante contre ces parois aveugles et sourdes, — ou bien, se regardant comme le centre du monde et des mondes qu'elle rêve, crée et transforme à son gré, elle exalte l'orgueil et l'égoïsme du *moi* individuel ou social, jusqu'à la démence du panthéisme.

Le néo-criticisme de M. Renouvier était simplement logique lorsqu'il faisait dépendre les lois mathématiques elles-mêmes de la liberté du sujet qui pense. Et le philosophe que je viens de nommer déclinait la discussion lorsqu'on lui demandait si, réellement, son libre arbitre était pour quelque chose dans le fait de

l'égalité des trois angles d'un triangle à deux angles droits.

Ce qui n'est pas douteux, c'est que l'état mental de nos contemporains, dont l'esprit est tout pénétré de relativisme, dérive de ces deux grands courants de pensée si puissants au dix-neuvième siècle : le criticisme kantien et le positivisme français et anglais.

En outre, il devient de plus en plus évident que ce grand problème duquel dépendent tous les autres, le terrible et angoissant problème de la vérité, ne comporte que deux solutions logiques.

D'une part, la solution du relativisme intégral, du subjectivisme sans remède, du scepticisme sans fond. *Quid est veritas ?* La vérité, c'est moi qui la fais ou mieux qui la rêve, et par conséquent je puis la rêver à ma guise. Elle n'est qu'un jeu de mon esprit. De tout le reste, je ne sais et ne saurai jamais rien.

D'autre part, il y a la solution du bon sens, de l'humanité tout entière, la solution de la raison comme de la conscience et de la vie. « *Il y a quelque chose.* » Il y a une vérité des choses, qui s'impose à moi, que je vois malgré moi, que je n'ai pas faite et que je ne peux pas défaire. Je pense et je vois ; autour de moi, des hommes vivent et pensent, un monde se meut : je suis mêlé à sa vie. Au centre intime et au delà des réalités qui m'enveloppent, il y a une Puissance, une Vie, une Loi, un Ordre invisible et efficace qui s'imposent à moi dans la vérité des choses et de la vie.

C'est tout l'ordre intellectuel, moral, social, reli-

gieux, dont la vérité m'apparaît et dont la réalité me pénètre et me domine.

Cette solution, que le bon sens, la raison et l'histoire de la pensée et de la vie humaine donnent au problème de la vérité, c'est aussi celle de la doctrine catholique. Et, par un phénomène bien digne de remarque, la doctrine catholique est aujourd'hui dans le monde civilisé la seule doctrine qui, par un enseignement cohérent et logique, ou affirmer, sauvegarder et sanctionner cette solution.

Toutes les autres doctrines, sans exception, glissent sur les pentes irrésistibles du relativisme et de l'évolution vers l'anarchie sans remède. Seule, l'Eglise catholique ose, au nom de la raison et de l'humanité qui ne veut pas disparaître ou déchoir, condamner cette formule du relativisme dissolvant :

« La vérité n'est pas plus immuable que l'homme lui-même : elle évolue avec lui, en lui, par lui. »

II

Enseignement de l'Eglise sur la valeur de la raison,

Rappelons d'abord en quels termes l'Encyclique *Pascendi* formule la doctrine philosophique des modernistes et en détermine la donnée principale, qui est le relativisme agnostique.

Et, pour commencer par le philosophe, les modernistes posent comme base de leur philosophie religieuse la doctrine appelée communément *agnosticisme*. La raison humaine,

enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent, et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites ; elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non pas même pour en connaître, par le moyen des créatures, l'existence ; telle est cette doctrine. D'où ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science ; que Dieu n'est point un personnage historique. Qu'advient-il, après cela, de la *théologie naturelle*, des *motifs de crédibilité*, de la *révélation extérieure ?* Il est aisé de le comprendre. Ils les suppriment purement et simplement et les renvoyent à l'*intellectualisme*, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé.

Pour constater que le relativisme agnostique est contraire à la foi catholique, l'Encyclique fait appel au concile du Vatican.

Rien ne les arrête, pas même les condamnations dont l'Eglise a frappé ces erreurs monstrueuses ; car le Concile du Vatican a décrété ce qui suit : *Si quelqu'un dit que la lumière naturelle de l'humaine raison est incapable de nous faire connaître avec certitude, par le moyen des choses créées, le seul et vrai Dieu, notre Créateur et Maître, qu'il soit anathème.* Et encore : *Si quelqu'un dit qu'il ne se peut faire, ou qu'il n'est pas expédient que l'homme soit instruit par révélation divine du culte à rendre à Dieu, qu'il soit anathème.* Et enfin : *Si quelqu'un dit que la révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes extérieurs, et que ce n'est donc que par l'expérience individuelle ou par l'inspiration privée que les hommes sont mus à la foi, qu'il soit anathème* (1).

L'Encyclique ajoute ailleurs :

Le philosophe (moderniste) admet bien la réalité divine

(1) Encyclique *Pascendi*, paragraphe *Jam ut a philosopho.*

comme objet de la foi : mais cette réalité, pour lui, n'existe pas ailleurs que dans l'âme même du croyant, c'est-à-dire comme objet de son sentiment et de ses affirmations : ce qui ne sort pas, après tout, du monde des phénomènes. Si Dieu existe en soi, hors du sentiment et hors des affirmations, c'est de quoi il n'a cure ; il en fait totalement abstraction (1).

Et voici la conclusion logique:

L'objet de la science, c'est la réalité du connaissable ; l'objet de la foi, au contraire, la réalité de l'inconnaissable. Or, ce qui fait l'inconnaissable, c'est, en un mot, l'absence totale de proportion entre l'objet et l'intelligence.

Mais cette disproportion, rien au monde, même dans la doctrine des modernistes, ne peut la faire disparaître. Par conséquent, l'inconnaissable reste et restera éternellement inconnaissable, autant au croyant qu'au philosophe. La religion d'une réalité inconnaissable, voilà donc la seule religion possible. Voilà qui suffit, et surabondamment, à montrer par combien de routes le modernisme conduit à l'athéisme et à l'anéantissement de toute religion (2).

L'Encyclique *Pascendi* vise principalement, chez les modernistes, l'agnosticisme religieux, celui qui déclare que l'homme ne peut connaître Dieu, soit dans son existence (agnosticisme religieux absolu), soit au moins dans aucun de ses attributs et que nous ne pouvons rien affirmer de Dieu, si ce n'est tout au plus, le fait qu'il est (agnosticisme religieux modéré) (3). Mais nous nous occupons ici de l'agnosticisme philosophique,

(1) Encycl. *Pascendi*, paragraphe *Atque haec*.

(2) Encyclique *Pascendi*, paragraphe *Equidem nobis*.

(3) M. Chossat (art. *Agnosticisme*, dictionnaire d'Alès) appelle *agnosticisme pur* celui qui déclare inconnaissable le fait même de l'existence de Dieu, et *agnosticisme dogmatique* celui qui déclare impossible toute affirmation sur la nature divine. Ces appellations sont un peu obscures.

celui qui a pour objet la vérité elle-même, et qui la déclare inconnaissable.

Cette erreur (purement philosophique, semble-t-il) est-elle atteinte par les anathèmes de l'Eglise ?

J'étonnerai probablement certains philosophes en formulant ainsi le problème. Quoi! la doctrine catholique pose-t-elle donc des affirmations philosophiques? Entre-t-elle dans la discussion des systèmes et des théories des philosophes? Ne plane-t-elle pas bien au-dessus? Est-ce que toutes les données philosophiques ne sont pas en elles-mêmes indifférentes au dogme?

Eh bien! non; toutes les données philosophiques ne sont point, en elles-mêmes, indifférentes au dogme. Il y a des données philosophiques qui ne sont pas des données de pur système et qui tiennent au dogme par une cohérence si intime, si nécessaire que l'on ne peut nier ni mettre en doute ces données sans ébranler la foi catholique.

La foi catholique enseigne, par exemple, que la raison humaine, indépendamment de la révélation, sans le secours de la foi chrétienne, peut connaître avec certitude l'existence d'un Dieu auteur et maître du monde; par conséquent, la foi catholique nous enseigne que notre raison philosophique, telle qu'elle est, peut connaître avec certitude qu'il y a un être réel, distinct du monde qu'il a créé, un être souverain et infini, existant d'une existence sans doute infiniment supérieure à la nôtre, mais cependant assez connaissable pour que nous puissions et devions affirmer sa réalité.

Par conséquent, la foi catholique nous enseigne

qu'il y a trois termes réels objectifs : le *moi* qui pense, le monde et Dieu, auteur du monde et de l'homme ; et que la raison humaine peut et doit affirmer l'existence réelle de ces trois termes.

Et outre l'existence réelle de ces trois termes, la foi catholique enseigne la distinction réelle entre ces trois termes ; elle m'oblige à croire et à *penser* que, entre le *moi* qui pense et le monde, il n'y a pas identité, mais solution de continuité suffisante pour qu'il y ait une réelle distinction des êtres ; qu'entre le monde et Dieu il n'y a pas de continuité absolue, mais solution de continuité suffisante pour qu'il y ait réelle distinction des êtres, malgré la compénétration mystérieuse et profonde de l'essence infinie au plus intime des choses créées.

Donc, il y a dans la foi, dans la doctrine catholique, dans le dogme, des données d'ordre rationnel, d'ordre philosophique, que l'on ne peut ni nier ni mettre en doute sans ébranler la foi catholique, sans perdre la foi. Ce *substratum* philosophique du dogme n'est pas la doctrine ou le système d'Aristote, ni celui de Platon, ni même celui de saint Thomas ; ce n'est la philosophie d'aucun homme, c'est la philosophie de l'esprit humain lui-même, de la nature humaine telle qu'elle est, c'est le fonds d'idées commun à tout être humain qui pense droit et juste.

Mais pourtant c'est un fonds commun de vérités acquises et qui subsistent, soit à l'état instinctif et spontané chez les simples, soit à l'état conscient, raisonné et proprement philosophique chez les savants. Ce sont des vérités définitivement certaines et qui ne se présentent pas seulement aux philosophes sous

forme de *données* extérieures à leur science, à leurs constructions rationnelles, sous forme de faits qu'ils doivent respecter et comprendre (ce serait déjà quelque chose). Mais ce fonds commun de vérités constitue bel et bien la meilleure partie, intime et essentielle, de toute philosophie, de toute construction rationnelle, de tout système.

C'est là, à mon humble avis, tout au moins l'équivoque très dangereuse, contenue dans ces lignes de M. l'abbé Sertillanges :

« Le dogme n'inclut point, à proprement parler, une « philosophie, c'est-à-dire une façon particulière de « systématiser le réel, de l'exprimer en termes de « science ; mais... le dogme catholique, tel qu'il nous « est livré par ce que nous appelons parfois la théo- « logie positive, représente simplement une vie, c'est-à- « dire... un ensemble d'idées et de faits qui, ayant pour « but l'action... ne forment point, à proprement par- « ler, une philosophie, mais s'offrent aux philosophies « comme des *données* nouvelles dont elles auront à « tenir compte, qu'elles devront respecter, de la même « manière que les théories scientifiques doivent res- « pecter et comprendre les faits que fournit l'obser- « vation directe. Cette dernière assimilation est de « M. Le Roy, et elle est écrasante... »

« C'est en ce sens que nous disons : le dogme, « scientifiquement et philosophiquement parlant, ne « fait que *poser des problèmes*... (1). »

Scientifiquement, au point de vue des sciences ma-

(1) Réponse du R. P. Sertillanges à M. Franon, citée dans Ed. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 366.

thématiques, physiques et naturelles, ces derniers mots peuvent être vrais ; — *philosophiquement*, cela me paraît tout à fait inexact. Je ne crois pas qu'un théologien, ou plutôt qu'un simple catholique puisse nier que le dogme contient, au moins dans ses conséquences logiques et nécessaires, des vérités d'ordre intrinsèquement et essentiellement philosophique : il fait donc plus que « poser des problèmes ».

Et cette proposition du concile du Vatican : « L'homme, par la lumière naturelle de sa raison, peut connaître avec certitude l'existence du Dieu unique et véritable, notre Créateur et notre Maître », considérée, non dans l'autorité qui la promulgue, mais dans son essence intime et sa signification rationnelle, est-elle, oui ou non, d'ordre philosophique ?

Pour nous en tenir à la question qui nous occupe, l'Encyclique *Pascendi* constate que le Concile du Vatican a condamné formellement, comme contraire à la foi, l'agnosticisme religieux. On peut en dire autant de l'agnosticisme purement rationnel.

Il est de foi définie que la raison humaine naturelle (sans la foi chrétienne) peut connaître avec certitude l'existence de Dieu, Créateur et Maître du monde.

Et les commentaires authentiques de ce texte conciliaire nous apprennent que le Concile avait en vue, en l'édictant, précisément les erreurs philosophiques qui refusent à la raison humaine le pouvoir de connaître la vérité : le relativisme agnostique.

« Le début de ce chapitre (1) est dirigé contre les

(1) Le chapitre II, *de Revelatione*, de la Constitution *Dei Filius*.

« traditionalistes, mais aussi contre l'erreur, très « répandue en Allemagne, de ceux qui disent que la « raison par elle-même ne peut rien *connaître*, mais « seulement *percevoir* (1). »

Il était impossible de viser d'une manière plus formelle le relativisme kantien.

Cette même erreur est désignée ouvertement par son nom : le *criticisme allemand*, dans le rapport sur les amendements à ce même chapitre, présenté au nom de la Commission de la foi, par Mgr Gasser, évêque de Brixen.

Parlant de l'erreur du traditionalisme absolu (2), qui était alors très répandue, le rapporteur la définissait ainsi :

« Il y en a qui disent que la communication (*de l'i-* « *dée de Dieu au genre humain*) doit se faire par l'en- « seignement évangélique, par une véritable Révéla- « tion, et par conséquent que c'est uniquement par la « foi divine que l'homme doit recevoir en lui l'idée de « Dieu et de son existence, et qu'il n'y a point de cer- « titude de l'existence de Dieu, qui ne vienne tout « d'abord par ce chemin de la foi divine. Les traditiona- « listes de cette espèce s'appellent de leur vrai nom « fidéistes...

« Cette doctrine est évidemment tout à fait condam- « nable, et d'ailleurs elle a déjà été condamnée, car « elle détruit le fondement même de notre foi, la

(1) Rapport de Mgr Simor, primat de Hongrie, présenté au nom de la Commission de la Foi, sur l'ensemble du schema *de Fide*, à la Congrégation générale du 18 mars. (*Acta Concilii Vat.*, 86 c.)

(2) *Traditionalismus crudior*, dit le rapporteur.

« certitude de l'existence de Dieu ; et, *surtout à notre* « *époque*, cette question est de la plus souveraine « importance.

« Vous savez en effet, Révérendissimes Pères, quelle « opinion a prévalu dans l'esprit d'un grand nombre « d'hommes, depuis les encyclopédistes français, et *en* « *particulier depuis les commencements de la philoso-* « *phie critique en Allemagne* : à savoir, que l'existence « de Dieu ne peut aucunement être prouvée par des « arguments certains, et que les preuves qui, de tout « temps, ont été en si grand honneur ne sont point « de nature à emporter la conviction (1). »

C'est donc bien formellement contre les critiques par lesquelles Kant a prétendu démolir les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, c'est contre tout le système du criticisme kantien, qui supprimait toute certitude spéculative et jusqu'à l'idée même de la vérité, que le Concile du Vatican a formulé sa doctrine sur la connaissance rationnelle que l'homme peut avoir de Dieu, et la définition solennelle, sous forme d'anathème, qui sanctionne cette doctrine.

Il est de foi catholique définie que l'homme, par sa seule raison, peut, au moyen des créatures, connaître avec une certitude réelle et objective l'existence de Dieu Un et Créateur, vraiment distinct du monde qu'il a créé. Il est donc équivalemment défini que la raison de l'homme peut avec certitude connaître quelque chose de réel, d'objectif, de définitif, tranchons le

(1) *Acta Concili Vat.* (collectio Lacensis), 130 B. Cf B. Gaudeau, *Libellus fidei*, n. 855-865.

mot, d'absolu. Le relativisme est une doctrine qu'un catholique ne peut professer philosophiquement, sans perdre la foi.

Il en est donc de même de l'agnosticisme, du subjectivisme, de l'évolutionnisme idéologique, qui, nous l'avons vu, sont issus du relativisme, kantien ou positiviste.

D'autres textes de la même Constitution *Dei Filius* nous fourniraient, s'il était nécessaire, quelques précisions de plus sur le même objet.

Le chapitre quatrième, *de la Foi et de la Raison*, enseigne que «l'Eglise catholique s'est toujours accor-
« dée à admettre et elle tient qu'il y a deux ordres
« de connaissance, distincts non pas seulement *par*
« *leur principe*, mais encore par leur objet ; *par leur*
« *principe, parce que nous connaissons dans l'un, au*
« *moyen de la raison naturelle*, dans l'autre au moyen
« de la foi divine... (1) ».

Donc la raison naturelle est établie ici comme étant, dans son ordre, un réel et efficace principe de connaissance; or, comme on l'a souvent remarqué, *connaître* dans toutes les langues veut dire *connaître ;* et c'est bien toute connaissance rationnelle que supprime logiquement le relativisme.

Que ce principe soit efficace, le Concile le suppose évidemment et l'indique formellement en maint endroit, partout où il déclare combattre les erreurs du traditionalisme, du criticisme, du faux piétisme, du fidéisme,

(1) B. Gaudeau, *Libellus fidei*, n° 909.

du sentimentalisme, qui supprimaient ou diminuaient la valeur de la raison.

Par exemple, lorsqu'il s'agit de définir que la révélation surnaturelle est manifestée par des signes, des faits extérieurs, des faits divins, des preuves qui l'établissent et la montrent vraie, le rapporteur du chapitre de la foi, Mgr Martin, évêque de Paderborn, disait entre autres choses :

« Une autre erreur consiste à désespérer de la rai-
« son, à ne lui attribuer aucune valeur et à tout rame-
« ner, si je puis ainsi dire, à une sentimentalité
« vague. C'est contre cette erreur qu'est dirigé le
« troisième canon, qui défend les droits de la raison
« dans la foi elle-même (1). »

Voici ce canon :

« Anathème à qui dirait que la révélation divine
« ne peut être rendue croyable par des signes exté-
« rieurs, et par conséquent que les hommes ne doivent
« être ramenés à la foi que par une expérience interne
« et personnelle ou par des révélations privées (2). »

Quant aux objets sur lesquels s'exerce notre faculté naturelle de connaître, le concile du Vatican ne les indique pas seulement dans la définition que nous avons déjà analysée, et qui contient en perspective tout un résumé de la philosophie réaliste du bon sens, à savoir les trois termes de notre connaissance et leur distinction réelle. « *L'homme*, par sa raison naturelle, peut connaître avec certitude, *au moyen des choses créées, Dieu Unique et Créateur.*

(1) B. Gaudeau, *Libellus fidei*, n° 905.
(3) *Ibidem*, 889.

Mais, dans son chapitre premier, la Constitution *Dei Filius* avait déjà donné des indications précieuses à recueillir pour notre sujet, en enseignant que Dieu « doit être déclaré distinct du monde en réalité et par « son essence », et que « ce seul Dieu véritable, par « un dessein absolument libre, a fait de rien, au com« mencement du temps, ensemble la double créature, « spirituelle et corporelle, c'est-à-dire les anges et le « monde, et ensuite la créature humaine, comme réu« nissant l'esprit et le corps dans sa constitution ».

Et voici les anathèmes qui sanctionnent cet enseignement :

« Anathème à qui nierait le seul vrai Dieu, Créateur « et Seigneur des choses visibles et des choses invi« sibles.

« Anathème à qui ne rougirait pas d'affirmer qu'il « n'existe rien en dehors de la matière.

« Anathème à qui dirait que l'essence de Dieu et « de toutes choses est une et la même.

« Anathème à qui dirait que les choses finies, soit « corporelles, soit spirituelles, ou que du moins les spi« rituelles, sont émanées de la substance divine.

« Ou que l'essence divine, par la manifestation ou « l'évolution d'elle-même, devient toutes choses...

« Anathème à qui ne reconnaîtrait pas que le monde « et toutes les choses qui y sont contenues, les spiri« tuelles et les matérielles, ont été produites de rien par « Dieu dans la totalité de leur substance. »

Il est de toute évidence, d'après ces textes, que la foi catholique est absolument incompatible avec le relativisme, l'agnosticisme, l'évolutionisme idéaliste et avec

toute opinion logiquement connexe à l'une de ces erreurs.

Au reste, toute la doctrine du Concile est contenue dans cette brève formule, merveilleuse de précision, insérée, non sans réflexion ni discussion, dans le chapitre quatrième de la Constitution *Dei Filius*, *de la Foi et de la Raison.*

« La droite raison démontre les bases de la foi. »

Toute la philosophie religieuse du catholicisme est condensée dans ces quelques syllabes.

L'un des Pères, jugeant trop vive la nuance philosophique contenue dans ce mot *démontre*, avait demandé qu'on le remplaçât par un terme un peu plus imprécis : *prouve*, par exemple, ou quelque autre semblable.

Mais le rapporteur du chapitre quatrième du schéma (c'était Mgr Pie) repoussait cet amendement en des termes qu'il faut rappeler, et que le Concile sanctionna par son vote :

« La Commission, dit Mgr Pie, a jugé ne pas devoir « tenir compte de cet amendement parce que, s'il est « vrai qu'on ne démontre pas la vérité intrinsèque de « la foi, assurément les bases de cette foi, en un sens « parfaitement véritable, peuvent être démontrées, et « en ce sens-là qu'y a-t-il de plus habituel, de plus « usité dans la tradition ecclésiastique que *la « démonstration évangélique, la démonstration de « la foi* (1) ? »

(1) C. Gaudeau, *Libellus fidei*, p. 308, note.

Peut-on être à la foi catholique et idéaliste ?

La foi catholique enseigne-t-elle une doctrine déterminée ou tout au moins nous oblige-t-elle, en vertu des conséquences logiques et nécessaires de son enseignement, à professer une doctrine déterminée au sujet de l'existence réelle des corps et de leur distinction irréductible d'avec l'esprit ?

La question est importante, à bien des égards, mais en particulier dans les controverses modernistes.

En effet, l'un des moyens employés par les modernistes pour écarter le reproche d'agnosticisme que leur faisait l'encyclique *Pascendi* était, comme le fait remarquer M. Chossat, celui qu'emploie M. Le Roy et auquel il est fait allusion dans le *Programme des Modernistes* italiens. En voici l'idée : M. Le Roy n'est pas agnostique, puisqu'il est idéaliste et, que dans l'idéalisme (1), « l'agnosticisme n'a pas de sens : l'inconnaissable est une pseudo-idée (2). »

Un catholique peut-il être idéaliste ? Voici comment M. Vacant, commentant les textes du Concile du Vatican que nous avons cités plus haut, et relatifs

(1) *Petit lexique*. **Idéalisme**. Ce mot, qui a plusieurs significations, désigne ici les systèmes (très nombreux et très divers) de ceux qui ne croient pas à l'existence réelle et objective des corps, c'est-à-dire, d'une matière essentiellement distincte de l'esprit.

(2) Chossat. *Agnosticisme*, dans le dictionnaire apologétique de la *Foi catholique*, I, col. 68. A ce raisonnement des modernistes, M. Chossat réplique sans ménagement : « *Réponse : Ex absurdo sequitur quodlibet.* » Ce qui veut dire en français : « Pour échapper à l'agnosticisme, M. le Roy se réfugie dans l'idéalisme, c'est-à-dire dans l'absurde : qu'il y reste. » Ce n'est pas moi qui reprocherai à M. Chossat, à l'égard de rêveries prétentieuses qu'on a bien tort de prendre au sérieux, cette méthode d'exécution sommaire. C'est la meilleure.

à la création du monde, des anges et de l'homme, répond à cette question :

« La seconde classe des créatures (1) (*dont parle* « *le Concile*) est composée des êtres corporels ou maté- « riels qui forment le monde. La mention du Concile, « qui déclare leur existence distincte de celle des « purs esprits et des hommes, est la condamnation « de *l'idéalisme*, erreur philosophique qui a eu et a « toujours beaucoup de partisans, particulièrement « parmi les positivistes anglais et les panthéistes alle- « mands. On sait en effet que l'idéalisme n'admet « d'autre existence réelle que celle des esprits et qu'il « considère les corps comme des créations de notre « esprit ou des résultats d'une illusion (2). »

De fait, il est impossible d'expliquer autrement que par une condamnation formelle de l'idéalisme ces expressions du Concile :

« Dieu... a fait de rien... la *double créature, spirituelle et corporelle*, et ensuite la créature humaine comme réunissant *l'esprit et le corps* dans sa constitution. »

Ces mots du canon cinquième du même chapitre : « le monde et toutes les choses qui y sont contenues, « les spirituelles et les matérielles », ne sont donc pas seulement une manière de parler conforme au langage vulgaire, mais l'affirmation positive de l'existence et de la distinction des réalités signifiées par les mots.

La condamnation elle-même du matérialisme (canon

(1) La première était composée des anges.

(2) Vacant, *Etudes théologiques sur le Concile du Vatican*. Paris, 1895, t. I, p. 223.

deuxième) n'aurait plus de sens dans l'hypothèse idéaliste. Puisqu'il est dit « anathème à qui ne rougirait pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière », c'est donc que la matière elle-même existe, sans quoi il serait superflu de dire qu'elle n'est pas tout.

« Notons, continue M. Vacant, que ces mots *cor-*
« *poralem* et *materiales* désignent ici non pas seu-
« lement la matière brute, mais encore la matière
« organisée et même les êtres sensibles, dépourvus
« d'intelligence et doués uniquement de facultés sen-
« sitives... d'ailleurs, il est clair que ces termes doivent
« s'entendre ici de toutes les créatures inférieures aux
« anges et aux hommes... »

Enfin le même commentateur fait remarquer avec justesse que le Concile, en définissant que ces trois classes de créatures, les Anges, les êtres corporels et l'homme, ont été produits de rien « dans la totalité de leur substance, *secundum totam suam substantiam* », déclare par le fait même, quoique sans le définir formellement, que ces trois classes de créatures sont des substances réelles, et non de simples accidents. Il s'ensuit donc que « sa déclaration atteint
« l'erreur philosophique confondue autrefois avec plu-
« sieurs autres sous le nom commun de *Positivisme*,
« et désignée aujourd'hui d'une façon plus précise
« par le nom de *phénoménisme;* car le phénoménisme
« nie qu'il existe aucune substance et fait consister
« toute la réalité du monde dans des phénomènes (1). »

Etre phénoméniste ou idéaliste en philosophie, c'est

(1) Vacant, *op. c.*, p. 223.

donc, non pas encourir la note juridique d'hérésie formelle et déclarée, puisqu'il ne s'agit pas d'un article de foi définie, mais c'est tenir une opinion incompatible avec la foi catholique, c'est bien réellement (si l'erreur est pleinement volontaire, consciente d'elle-même et de ses conséquences) cesser d'avoir la foi et d'être catholique intérieurement.

Aussi serait-il non pas seulement inconvenant, mais lamentable, que des philosophes qui veulent rester catholiques parussent pactiser le moins du monde, ou seulement jouer avec l'erreur très dangereuse du relativisme idéaliste.

M. Fonsegrive et l'immatérialisme de Berkeley.

Dans une discussion élevée récemment entre M. Domet de Vorges et M. Fonsegrive, à la suite de travaux publiés par l'un et par l'autre de ces deux écrivains dans la *Revue de philosophie*, M. Fonsegrive écrivait, le 28 juillet 1909, à son contradicteur, une lettre où nous lisons ce qui suit :

« Ce que vous refusez d'admettre dans mon étude,
« c'est :
« 1° La nécessité où je crois que nous sommes de
« partir de l'esprit ou de la pensée pour trouver l'ob-
« jet ;
« 2° Surtout l'importance et la valeur que j'attribue
« à la critique de Kant.
« Sur le premier point, j'avoue que je demeure
« irréductible. Vous dites : « L'expérience psycholo-

« gique nous fait voir très clairement et très distincte-
« ment l'existence de l'objet. Qu'y a-t-il de plus évident
« pour moi que l'existence de la table où j'écris ? »

« Je réponds : « Pensez-vous ou ne pensez-vous pas
« cette expérience? Si vous ne la pensez pas, elle
« n'existe pas ; si vous la pensez, en vous appuyant sur
« elle, c'est donc encore sur l'esprit, sur la pensée que
« vous vous appuyez, c'est de la pensée que vous
« parlez. »

« Et j'ajoute encore : Comment se fait-il que cette
« expérience soit aussi claire et aussi distincte que
« vous le dites quand tous ses caractères peuvent
« s'expliquer aussi bien dans l'hypothèse de l'imma-
« térialisme de Berkeley que dans celle du réalisme ?
« *Les Dialogues d'Hylas et de Philonoüs* me parais-
« sent en ce point irréfutables, et vous savez que cette
« opinion, en dehors des néo-scolastiques, est partagée
« par la quasi-unanimité des philosophes (1). »

A quoi M. Domet de Vorges répliquait judicieusement :

« M. Fonsegrive est hypnotisé par le pseudo-prin-
« cipe que le sujet ne peut connaître un objet hors
« de lui. Il veut un point de départ concret, mais il
« n'admet d'autre objet concret vraiment connu que
« le moi. »

« Cette base nous paraît insuffisante, et nous n'en
« voulons pour preuve que la conclusion de M. Fon-
« segrive lui-même, qui, après s'être évertué à prouver
« l'existence du monde extérieur à l'aide du principe

(1) *Revue de Philosophie*, 1er octobre 1909.

« de causalité, avoue, en terminant, que les démons-
« trations de ce genre laissent la porte ouverte à l'hy-
« pothèse de Berkeley qui enseignait, comme on sait,
« que les sensations que nous attribuons au monde
« extérieur sont produites en nous par Dieu.

« Nous sommes tout à fait d'accord avec M. Fonse-
« grive qu'il faut partir du réel. Mais nous croyons,
« comme l'écrivait le philosophe contemporain, M. Nel-
« son de Göttingen, que la connaissance immédiate
« des corps est un fait. C'est un fait qui existe même
« pour ceux qui en nient la possibilité, car il n'est pas
« un philosophe qui, une fois sorti de son bureau
« ou de sa chaire, ne croie, comme tout le monde, à
« l'existence d'un monde extérieur. Que ce fait soit
« facile à expliquer ou non, ce n'est pas une raison
« pour le contester ; un fait est un fait (1). »

Ce qui peut paraître le plus surprenant, ce n'est pas la faiblesse d'argumentation ou la timidité d'esprit justement relevées par M. Domet de Vorges, c'est de voir un catholique (nous parlons ici théologie) avouer ouvertement son adhésion philosophique à l'immatérialisme de Berkeley, qui est, d'après les textes et les théologiens cités plus haut, une erreur réellement incompatible avec la foi.

Distinguons, si l'on veut, quoiqu'ils soient intimement unis, dans la difficile question de nos perceptions externes, le problème psychologique, très complexe puisqu'il part de la première action mécanique de l'objet sur nos sens, pour aller jusqu'à la pleine

(1) *Revue de Philosophie, l. c.*

connaissance intellectuelle de notre sensation et des choses qu'elle nous révèle ; — et le problème métaphysique, qui doit se résoudre par une affirmation, ou une négation ou un doute sur l'existence réelle et objective des corps et leur distinction d'avec l'esprit.

Pour un philosophe catholique, c'est au moins sur ce dernier problème que la foi a dit son mot, et ce mot est définitif.

Sans doute, pour un philosophe catholique, les « positions » de sa foi ne sont nullement le point de départ de sa recherche méthodique ; il doit même, au cours de cette recherche, faire abstraction de ces « positions » ; admettons même pour un instant (*dato, non concesso*) que ces positions de sa foi puissent ne pas être un critère interne de sa pensée philosophique. Il faut tout au moins admettre qu'elles constituent une norme extérieure, directive, mais absolue, de ses affirmations et de ses négations.

Dès lors, il est au moins étrange d'entendre un philosophe « catholique » déclarer que l'immatérialisme de Berkeley est pour lui une doctrine « irréfutable ». Car après tout qu'est-ce qu'une doctrine irréfutable sinon, de bonne foi, une doctrine vraie ?

Et quand on ajoute que « cette opinion, en dehors « des néo-scolastiques, est partagée par la quasi-una- « nimité des philosophes », il conviendrait d'ajouter deux remarques. La première c'est que, dans ce cas, le mot « néo-scolastiques » devrait s'entendre, en un sens très large, de tous les philosophes catholiques, ou même chrétiens, ou même simplement spiritualistes au sens strictement traditionnel du mot, car il n'est pas possi-

ble de concilier *logiquement* avec l'idéalisme les vérités fondamentales de la tradition spiritualiste : Dieu, la Création, l'Ame... On voit dès lors, en dehors de là, à quoi se résume, au point de vue qualitatif, la « presque unanimité des philosophes ».

La seconde remarque qu'il faut faire, c'est que, si ce qu'on nous dit est vrai, il resterait simplement à en conclure que la presque unanimité des philosophes de notre temps a rompu avec le bon sens, ou, si l'on aime mieux, avec le sens commun en un cas où, selon le témoignage de M. Fonsegrive lui-même, le sens commun est parfaitement compétent, où « il comprend à merveille et répond sans hésitation (1) ».

« Il est certainement des cas où le sens commun « est incompétent, c'est quand il ne saisit pas très « bien le sens des questions qu'on vient lui poser. « Mais ici il comprend à merveille et répond sans « hésitation. Or il n'est *guère admissible* (2) que l'ins- « tinct naturel et universel du genre humain le « fasse ainsi se tromper sur un point de cette impor- « tance. »

Ce que M. Fonsegrive dit ici du dogmatisme dans l'ordre intellectuel est encore plus vrai, s'il se peut, du dogmatisme dans l'ordre sensible. M. Domet de

(1) Fonsegrive, *Eléments de philosophie*, 2e édition, t. I, p. 203.

(2) *Guère admissible*. Ce dernier mot, que je souligne, est très impropre et offre un exemple de ces continuels reculs de pensée, particulièrements déroutants et qui font, du style et du raisonnement de M. Fonsegrive, une véritable marche d'écrevisse : trois pas en avant, deux pas en arrière, quand ce n'est pas l'inverse. Ici, pour être cohérent, il fallait dire : « il est *absolument impossible* que l'instinct naturel et universel du genre humain le fasse ainsi se tromper. »

Vorges fait justement cette remarque dans sa réplique à M. Fonsegrive (1).

Or, c'est justement cet outrage au sens commun que M. Fonsegrive déclare aujourd'hui « irréfutable ». Il faudrait donc rappeler, à l'occasion de l'opinion actuelle de ce professeur, ce que lui-même écrivait il y a déjà bien longtemps : « Ce n'est pas seulement « la Foi que nos contemporains ont perdue, c'est aussi « la Raison, sinon cette raison vulgaire qui suffit à « la conduite de la vie matériellement pratique, du « moins cette raison supérieure qui, découvrant à « l'homme un monde idéal et transcendant, lui fournit des clartés sur sa destinée totale et des règles « fixes pour l'action (2). »

Nous aurons probablement l'occasion de revenir sur un certain « relativisme » que M. Fonsegrive ne se défend pas de professer, et nous essaierons d'analyser (autant qu'il est possible de saisir une pensée essentiellement fuyante) la plus récente opinion professée par lui sur la critique de Kant et sur la part « d'éternité » que contiendrait cette philosophie.

III

Le relativisme agnostique chez les « modernistes ». Texte de la proposition condamnée. — Faux-fuyants de M. Loisy.

Après l'apparition du décret du Saint-Office *Lamentabili sane* et de l'encyclique *Pascendi*, M. Loisy, qui

(1) *Revue de philosophie*, *l. c.*

(2) Yves Le Querdec, *les Conditions de l'apologétique moderne*, dans le journal *le Monde*, 18 mai 1895.

se sentait atteint, et qui, en même temps, s'exagérait étrangement la part faite à sa personnalité dans la pensée de l'Eglise, prétendit passer ces deux documents au crible de sa critique dans ses *Quelques réflexions*. Voici comment il analyse la proposition qui nous occupe, et dont la condamnation, il s'en rendait compte mieux que personne, frappait le modernisme au cœur.

La vérité n'est pas plus immuable que l'homme lui-même, puisqu'elle évolue avec lui, en lui, et par lui.

« Texte original (*Autour d'un petit livre*, 192) :

« La vérité n'est jamais toute en notre esprit, et il « y a toujours un au-delà ouvert à nos investigations... « Il y a des directions permanentes, et qu'on peut « dire invariables, de l'esprit humain, aussi vraies « que notre nature est réelle. Mais la vérité, en tant « que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que « l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui et « par lui ; et cela ne l'empêche pas d'être la vérité « pour lui ; elle ne l'est même qu'à cette condition. » « J'avais écrit déjà, dans *l'Évangile et l'Eglise* « (210) : « Ce n'est pas avec les éléments de la pensée « humaine que l'on peut construire un édifice éternel. « La vérité seule est immuable, mais non son image « dans notre esprit. »

M. Loisy continue :

« Autant il est clair que la S. Congrégation a en « vue le passage d'*Autour d'un petit livre*, autant il « est évident qu'elle a changé ma pensée. Elle sup« prime la distinction que j'ai faite entre la vérité en « soi, qui ne peut être qu'immuable, et la vérité « en

« tant que bien de l'homme »,qui suit la condition de « notre nature, et elle ne tient pas non plus compte « de ce je dis des « directions permanentes de l'esprit « humain », qui constituent, pour ainsi dire, l'identité « de la raison humaine dans l'évolution de l'huma- « nité (1). »

En réalité, les circonlocutions contradictoires dont M. Loisy enveloppe ici sa pensée ne sont nullement des corrections de l'erreur, mais des faux-fuyants, habituels à son esprit, et auxquels on serait bien embarrassé de trouver un qualificatif honnête. Ces prétendues « directions permanentes » de l'esprit, par lesquelles M. Loisy remplace les cadres *a priori*, les moules intellectuels forgés par l'abstraction de Kant, n'ont, en réalité, dans son système, rien de vraiment permanent ni d'immuable.

Et M. Loisy sait à merveille que,ni pour lui ni pour l'Eglise qui le condamne, il ne s'agit de la vérité en soi, *en tant qu'elle nous serait inaccessible* (de cette vérité il nous est impossible même de parler, elle est pour nous impensable),mais qu'il s'agit en effet de la vérité « en tant que bien de l'homme », de la vérité en tant que notre esprit est capable de prendre contact avec elle, — et que l'Eglise affirme bel et bien que, dans cet acte, notre esprit prend réellement contact avec quelque chose d'absolu.

Selon un artifice habituel aux modernistes, M. Loisy suppose précisément ce qui est en question, et le

(1) A. Loisy, *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office* « Lamentabili sane exitu » *et sur l'Encyclique* « Pascendi Dominici gregis », 1908, p. 105.

regarde comme démontré, à savoir : que notre esprit ne peut prendre aucun contact réel avec la vérité en soi, avec l'absolu, que la vérité « réelle » ne peut être en aucune manière le « bien de l'homme ».

Plus loin, dans le même ouvrage, M. Loisy prétend énoncer la contradictoire de la proposition condamnée, mais il le fait, tout d'abord, à l'encontre de toutes les règles de la dialectique. Voici la proposition condamnée :

« La vérité n'est pas plus immuable que l'homme lui-« même : car elle évolue avec lui, par lui et en lui. »

D'après M. Loisy, voici la contradictoire de cette proposition, c'est-à-dire voici la proposition qui serait enseignée comme vraie par l'Eglise :

« La vérité est immuable, bien que l'homme ne le « soit pas ; elle n'évolue pas avec lui, en lui et par « lui. »

M. Loisy ajoute alors : « Mais comment cette « vérité, tout à fait indépendante de l'homme, et qui « lui est entièrement étrangère, peut-elle être connue « de lui (1) ? »

Ainsi, d'après M. Loisy, l'Eglise enseignerait que la vérité non seulement est tout à fait indépendante de l'homme, mais lui est « absolument étrangère » !

Il faut vraiment à cet écrivain une audace peu commune et un singulier mépris de ses lecteurs, pour s'imaginer que ceux-ci croiront, sur son affirmation, que telle est la pensée de l'Eglise. Même sous la forme

(1) *Simples réflexions*, p. 136.

cauteleuse et erronée que M. Loisy donne ici à la proposition, rien de pareil n'y est indiqué.

En réalité, voici, dans une formule à la fois exacte et simple, la contradictoire de la proposition condamnée, c'est-à-dire voici ce que l'Eglise enseigne :

« Il y aurait erreur à dire que la vérité n'est pas plus « immuable que l'homme lui-même, en raison de ce « qu'elle évoluerait avec lui, en lui ou par lui (1). »

Ce que l'Eglise réprouve, c'est donc la conception d'une vérité qui serait tout entière mesurée par l'homme, émanant de l'homme et sujette, dans toute sa réalité intime, à une évolution absolue ; ce qu'elle enseigne, c'est la conception d'une vérité en contact avec l'homme et qui devient intérieure à l'homme, mais qui n'est point dépendante de l'homme et qui lui est supérieure.

Et tel est l'enseignement de l'Eglise, parce que tel est l'enseignement de la raison elle-même et des choses, car nous sommes ici en plein domaine philosophique.

(1) Voici le texte latin de la proposition censurée :
« *Veritas non est immutabilis plus quam ipse homo : quippe quæ cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur.* » On vient de lire ci-dessus ce que j'appellerai la contradictoire globale de cette proposition. La contradictoire strictement dialectique est assez compliquée à formuler, la proposition en question étant double, et son second membre étant lui-même copulatif et contenant trois propositions implicites, et enfin ses deux parties étant unies par un lien causal d'ailleurs assez lâche : *quippe.* Il faut cependant, en rigueur de logique, prévoir, dans la contradictoire, le cas où l'auteur de la proposition mettrait l'accent sur le *quippe.* Voici donc comment on devrait formuler la contradictoire :
« *Vel veritas est immutabilis plus quam ipse homo ; vel non evol-* « *vitur cum ipso, vel non in ipso, vel non per ipsum ; vel saltem* « *ratio cur non sit immutabilis plus quam ipse homo, non est quod* « *evolvatur cum ipso, aut in ipso, aut per ipsum.* »

Et M. Loisy, tout en se défendant, comme on sait, d'être philosophe, non seulement professe le système philosophique du relativisme agnostique, mais il base ouvertement sur ce système toute sa doctrine religieuse, ou pour mieux dire irreligieuse. Je suis bien obligé de rappeler ici quelques-uns des textes que j'ai mis jadis en lumière (1).

« Ce n'est pas », écrivait M. Loisy dans *Quelques lettres* (à l'encontre de tout ce qu'il avait essayé de faire croire avant son apostasie), « ce n'est pas l'origine « de tel dogme particulier qui est en cause maintenant, « c'est la philosophie générale de la connaissance « religieuse (2). »

De même, ce que M. Loisy reproche à l'Eglise, quand elle a condamné le modernisme, c'est (ce qui d'ailleurs est faux) de n'avoir pas traité la question qui « se trouve être la plus importante, on peut dire « la seule essentielle. Ne faudrait-il pas, en effet, sa- « voir d'abord ce qu'on doit entendre par vérité en « matière de religion; quelles sont les origines de « cette vérité, les conditions de sa conservation et de « son progrès (3) ? »

Et ailleurs, plus explicitement encore:

« La question qui est au fond du problème reli- « gieux dans le temps présent n'est pas de savoir si « le Pape est infaillible, ou s'il y a des erreurs dans « la Bible, ou même si le Christ est Dieu, ou s'il y a « une révélation,... mais de savoir si l'univers est

(1) *Le Fond du « loysisme », d'après « Quelques lettres ». Ni Eglise, ni Christ, ni Dieu,* dans *la Foi Catholique*, tome I, pp. 415 et suiv.
(2) *Quelques lettres*, p. 157.
(3) *Simples réflexions*, p. 140.

« inerte, vide, sourd, sans âme, sans entrailles, si la
« conscience de l'homme y est sans écho plus réel ou
« plus vrai qu'elle-même. Du *oui* ou du *non*, il n'existe
« pas de preuve rationnelle qu'on puisse qualifier de
« péremptoire... Vais-je verser dans le *monisme*, dans
« le panthéisme ? Je l'ignore. Ce sont des mots (1). »

C'est l'agnosticisme religieux le moins dissimulé, et non seulement l'agnosticisme qui porterait sur la nature de Dieu, *quid sit*, mais sur son existence, *an sit*. Voici maintenant la propre formule de l'agnosticisme rationnel ou philosophique, qui est la racine de l'autre :

« Si on suppose que la vérité, en tant qu'accessible
« à l'intelligence humaine, est quelque chose d'absolu,
« que la révélation a eu ce caractère et que le dogme
« y participe, les assertions du petit livre sont plus
« que téméraires, elles sont absurdes et impies. Inu-
« tile de vous dire qu'elles sont en rapport avec une
« autre idée de la vérité, de la révélation, de l'immu-
« tabilité...

« Il me semble évident par la commune expérience
« que la vérité est en nous quelque chose de nécessai-
« rement conditionné, relatif, toujours perfectible (2). »

Enfin, ce qui livre le fond de la pensée de M. Loisy, ce sont ces quelques mots d'une lettre intime, plus significatifs que toutes les formules et les phrases de ses livres, dans lesquels l'auteur cherchait plus souvent à déguiser sa pensée qu'à l'exprimer :

« Vous semblez croire que, dans l'ordre religieux et

(1) *Quelques lettres*, p. 44.
(2) *Autour d'un petit livre*, pp. 190-191.

« moral, le vrai et le faux sont des catégories absolues et bien délimitées. Il n'en est pas tout à fait ainsi (1). »

Donc, dans tout l'ordre religieux et moral, et par conséquent en tout ce qui intéresse la vie de la conscience, de la volonté, de la société humaine, en tout, excepté dans l'ordre des sciences purement expérimentales, le vrai et le faux n'ont point de délimitation absolue. C'est la destruction même des principes sur lesquels repose la pensée humaine, et qui ne valent précisément que par leur caractère absolu. Le relativisme agnostique rationnel ne saurait s'avérer de façon plus brutale.

Au reste, cette lettre tout entière est utile à citer; car on y prend sur le vif l'action dissolvante du relativisme proprement dit, et on y saisit avec quelle habileté les théoriciens de ce système, destructeurs de l'ordre religieux et moral, substituent ce mot : *relatif*, à son véritable synonyme, qui est : *négatif*.

M. Loisy écrit à un certain abbé X., destinataire d'une lettre précédente. Il ressort évidemment de ces lettres que cet abbé, aux leçons de M. Loisy, avait perdu la foi, et, ne croyant plus aux sacrements, jugeait loyal de s'en abstenir.

Voici par quelles raisons M. Loisy le dissuade de cette franchise :

« Monsieur, votre logique est un peu prompte. Les « choses morales ne sont pas des théorèmes de géométrie. On ne profite, il est vrai, des sacrements de

(1) *Quelques lettres*, p. 89.

« l'Eglise que selon la foi qu'on y a, et le sens qu'on « y attache. Mais cela ne prouve pas qu'il faille les « rejeter dès qu'on a remarqué ce caractère d'effica- « cité relative (1). A ce compte, il faudrait tout lâcher, « même les principes qui nous semblent solides; car « c'est aussi relativement à nous qu'ils sont tels (2). « Vous semblez croire que, dans l'ordre religieux et « moral, le vrai et le faux sont des catégories absolues « et bien délimitées. Il n'en est pas tout à fait ainsi. « C'est pourquoi rejeter en bloc tout un système reli- « gieux, sous prétexte d'imperfections, est un acte « insensé. Il faut voir en ce système ce qu'il a de bon, « et tâcher seulement de l'améliorer. »

J'ai insisté sur le relativisme de M. Loisy, parce qu'il est représentatif de tout un ensemble assez complexe, et que cet écrivain, précisément parce qu'il n'est pas philosophe de profession, a, pour systématiser ses négations qui sont absolues, pris çà et là autour de lui, un peu éclectiquement, parmi toutes les variétés et les nuances des doctrines modernistes (symbolisme, immanentisme, pragmatisme, protestantisme libéral, etc.) précisément l'âme qui leur est commune, le relativisme agnostique, d'origine kantienne.

(*A suivre.*)

BERNARD GAUDEAU.

(1) Lisez : *négative* ou *nulle*.

(2) On voit le sophisme. Si les principes n'avaient, en effet, aucune solidité en eux-mêmes, mais uniquement celle qui leur vient de nous (car c'est là le relativisme), nous n'aurions aucun motif valable de ne pas les lâcher.

CHRONIQUE DOCUMENTAIRE

LA BATAILLE SCOLAIRE

Vains efforts du gouvernement et de la franc-maçonnerie pour diviser les catholiques et les évêques entre eux et d'avec Rome.

L'unique condition de succès, il est évident que c'est l'union demandée et réalisée par Pie X entre tous les catholiques, sur le terrain exclusif de la défense religieuse, dirigée par les évêques.

Cette union est la terreur de l'ennemi. Tous les journaux, tous les hommes à la solde du gouvernement et des Loges travaillent à empêcher ou à gêner cette union. L'organe gouvernemental et maçonnique le plus méprisable de tous (ce qui n'est pas peu dire), parce qu'il ne vit que de mensonge, et d'un mensonge hypocrite et doucereux, le journal les *Nouvelles*, s'essaie à cette œuvre impossible par des fourberies sans cesse renouvelées, et chaque jour plus sottes, parce que chaque jour elles tombent davantage dans le vide.

Traiter ces gens-là comme on traite ce qui n'existe pas est le meilleur moyen de les laisser s'écrouler d'eux-mêmes dans le néant.

Aussi Mgr Guillibert, évêque de Fréjus, leur a-t-il fait vraiment beaucoup trop d'honneur par une lettre que néanmoins il faut citer, parce que précisément elle marque une étape, et démasque définitivement ces misérables adversaires.

Fréjus, le 14 décembre 1909.

Monsieur,

Veuillez faire cesser l'envoi des *Nouvelles* que, depuis

quelques jours, vous prenez la peine de me faire adresser.

Je n'ai pas mission particulière de protester ici contre les outrages que vous déversez sur les plus vénérables conseillers du Saint-Père, et — malgré vos réticences — sur son auguste personne elle-même.

Mais l'article que je viens de lire dans le numéro d'hier 13 décembre : *La sixième victime épiscopale*, à propos du décès de Mgr de Briey, évêque de Meaux, âgé de 81 ans, et depuis si longtemps malade, décès dont votre rédacteur fait naturellement un sixième meurtre perpétré par le Vatican, m'oblige à penser comme certains articles précédents m'y invitaient déjà : ou bien, que vous vous amusez ici à plaisanter en diable, ou bien que vous osez sciemment tromper le public.

Il est plus poli et aussi plus charitable que je me borne à poser le dilemme.

En tous cas, j'en conclus que votre journal doit se sentir déplacé sur le bureau d'un évêque.

Serait-ce aussi pour rire ou pour tromper qu'à tout propos vous dites que, si l'Episcopat avait accepté les associations cultuelles, non seulement les évêques, même à 77 ou 81 ans, seraient à l'abri de la mort — ce qui paraît être la forme plaisante, — mais le clergé ne serait pas dans l'affreuse pénurie où il se trouve, — ce qui, peut-être, est l'autre manière? Car on doit savoir plus que partout aux *Nouvelles* que la loi du 9 décembre 1905, même les associations adoptées, supprimait ni plus ni moins le budget des cultes (art. 2), prescrivait l'extinction graduelle des allocations provisoires (art. 11) et nous enlevait en deux ou cinq années, comme on l'a fait tant soit peu plus tôt, évêchés, presbytères, séminaires (art. 14).

On aurait, il est vrai, réservé les autres biens des églises et des menses; mais la plupart de ces biens étant improductifs ou grevés de charges de fondations, qui ne voit, au point de vue de la sustentation du clergé, que notre misère, à peu de chose près, serait la même, et que par conséquent votre bon cœur aurait encore à s'attendrir, en voyant pâtir les prêtres, et souffrir, pour adoucir leur sort, les évêques français auxquels vous portez tant d'intérêt?

Cependant, nous, les évêques, si nous avions accepté la législation schismatique, à cette sollicitude, qui de fait est poignante, nous eussions ajouté — et voilà plutôt ce qui ferait mourir — une servitude de honte dont vous seriez le premier à nous flétrir... ou à vous moquer avec esprit.

Recevez, Monsieur, mes salutations empressées.

Félix Guillibert.
Evêque de Fréjus.

L'Univers écrit à cette occasion (1) :

Les *Nouvelles* ont de l'humeur. La lettre de Mgr Guillibert, évêque de Fréjus, a fait justice, avec trop d'esprit et de dignité, de leurs prétentions. Elles ne sauraient plus passer pour le champion de l'épiscopat qu'aux yeux des dupes volontaires ; les grosses hypocrisies ne leur serviront plus de rien.

La *Correspondance de Rome* a reproduit ce document, comme le plus caractéristique de l'indignation générale de NN. SS. les évêques contre cette manœuvre maçonnique, qui consistait à leurrer quelques naïfs et à fournir les autres d'armes équivoques, en feignant de prendre en main les intérêts de l'Eglise de France contre la ferme et bienveillante direction du Souverain Pontife.

Mgr l'évêque de Fréjus n'est pas le seul, en effet, à élever la voix. Non pas que les *Nouvelles* aient mérité une condamnation éclatante. Cet ennemi est en somme assez chétif et trop connu pour qu'il ait été nécessaire de le démasquer solennellement. Toutefois, le sentiment unanime perce chaque fois que l'occasion s'en présente.

La Semaine religieuse de Blois, par exemple, écrit :

« M. Mater, rédacteur au journal les *Nouvelles*, et qui travaille chez nous à séparer les catholiques de Rome, écrivait récemment un article sur l'*isolement du Pape*. Cet écrivain à la remorque et à la solde de M. Briand a sûrement pris son rêve pour une réalité. »

« La vérité, c'est que les journées du Pape sont on ne

(1) 25 décembre 1909.

peut plus occupées par les audiences de toutes sortes, privées ou publiques, particulières ou générales. Ce sont, en effet, des évêques de tous les pays, des chefs de tous les ordres religieux, des groupes appartenant à toutes les associations, des diplomates aussi — tels que l'ex-chancelier d'Allemagne, M. Bulow — que l'on a vus se succéder au Vatican depuis quinze jours. »

« Ce n'est pas seulement le bruit de l'isolement du Pape qui mérite d'être démenti. »

« D'autres nouvelles circulent encore dans la presse, une certaine presse tout au moins. On y parle, entre autres choses, d'un document que Pie X se préparerait à publier relativement à l'union des catholiques de France. »

« Cela, tout comme l'annonce lancée d'un voyage du cardinal Vanutelli, est purement tendancieux. Aussi bien, le Saint-Père n'a-t-il pas déjà parlé suffisamment et assez clairement pour que tous les Français de bonne volonté aient compris que ce qui importe surtout, à l'heure actuelle, c'est de se grouper étroitement autour de l'Episcopat, dans la défense des intérêts religieux, sauvegarde de tous les autres? »

En vérité, le F.·. Mater perd son temps, et les *Nouvelles* seront mal payées de cet abonnement gratuit qu'elles servent à nos évêques.

Elles n'en recueilleront que mécomptes, et la plus bruyante propagande ne peut aboutir pour elles dans les milieux catholiques qu'à une fin de non-recevoir encore plus désagréable.

Mais les expériences de ce genre coûtent peu sans doute à ceux qui les multiplient depuis la Séparation, ils ont des ressources que personne n'ignore et des illusions que rien n'abat, parce qu'ils ne peuvent vivre que d'elles.

CONCLUONS AVEC NOS ÉVÊQUES

« Une lutte des plus ardentes est engagée à cette « heure autour de l'école, et quand on examine les

« obstacles qui se dressent de toutes parts, il peut « paraître difficile de faire triompher cette cause sa- « crée qu'est l'éducation de vos enfants. Cependant, « ayons confiance, Nos très chers frères, combattons « avec ensemble, avec esprit de discipline et avec cou- « rage ; combattons surtout en nous tenant, comme « Jeanne d'Arc, sous l'étendard de Jésus et de Marie, « et Dieu, dont le secours ne saurait nous manquer, « nous fera remporter la victoire.

« B. G. »

Nos œuvres économiques doivent être confessionnelles

UNE LETTRE DU PAPE AUX CATHOLIQUES ITALIENS

Rome, 7 décembre.

L'Union économico-sociale vient de publier la circulaire suivante : la lecture en fera saisir aussitôt la haute signification et l'importance.

Le Pape se prononce très fortement pour le maintien du caractère confessionnel dans les œuvres économiques.

Dans ces derniers temps, à la suite de l'initiative prise par notre Union de constituer un secrétariat général de nos Unions professionnelles, on mit en discussion : S'il ne convenait pas d'apporter quelques modifications au Statut du 20 mars de l'année courante dans le sens suivant : quelques-uns désiraient que le caractère d'association catholique n'apparût pas aussi ouvertement, afin d'obtenir de plus larges adhésions en accueillant dans la nouvelle organisation des groupements qui s'inspireraient même seulement de l'idée de « justice chrétienne » et afin d'obtenir aussi plus facilement une représentation équitable auprès des pouvoirs publics. Ceux qui étaient de cet avis jugèrent

bon de soumettre leurs propres idées au jugement suprême du Saint-Siège. La présidence de l'Union économico-sociale fit donc parvenir au Saint-Père un mémoire qui exposait complètement les raisons sur lesquelles ils appuyaient leur manière de voir.

La réponse est venue dans une précieuse lettre autographe que le Saint-Père a daigné adresser, le 22 novembre, au président de notre Union et que nous sommes invités à rendre publique pour qu'elle serve de règle à tous. Voici cette Lettre :

« Illustre Monsieur le Comte,

« On a lu ici et médité le nouveau Statut pour la « Fédération des Unions et des Ligues profession- « nelles. Bien que nous soyons intimement persuadés « que les partisans de cette modification soient ani- « més d'excellents sentiments, il est pourtant absolu- « ment impossible de l'accepter, et encore moins de « l'approuver. D'abord, en effet, les raisons alléguées « dans le mémoire nous convainquent qu'on ne pourra « pas ainsi obtenir la fin visée, de rendre le Statut « pratiquement acceptable pour les catholiques incer- « tains et qui font les délicats, non plus que d'avoir « une représentation pour la Fédération près du gou- « vernement.

« En outre, il n'est ni loyal ni digne de dissimuler « en couvrant d'une bannière équivoque la profession « de catholicisme, comme si c'était une marchandise « avariée et de contrebande. Avec l'idée de « justice « chrétienne », très large et dangereuse, on ne sait « jamais à quel point on pourrait arriver pour l'es- « prit des Ligues qui adhéreraient, par conséquent « pour les personnes qui pourraient être portées par « les élections à la direction.

« Que l'Union économico-sociale déploie donc cou-
« rageusement le drapeau catholique et s'en tienne
« fermement au Statut approuvé le 20 mars dernier.
« Pourra-t-on obtenir ainsi le but de la Fédération ?
« Nous en remercierons le Seigneur. Notre désir
« sera-t-il vain ? Il restera toujours les Unions par-
« tielles, mais catholiques, qui conserveront l'esprit
« de Jésus-Christ, et le Seigneur ne manquera pas de
« nous bénir.

« Ayez la bonté, monsieur le Comte, de transmettre
« cette décision à Messieurs les membres de la com-
« mission auxquels, comme à vous, j'accorde de tout
« cœur la Bénédiction Apostolique.

« PIE X, PAPE. »

Nous ne doutons pas que tous ceux qui travaillent dans le camp social catholique ne reçoivent avec le respect voulu ce document pontifical ; ils voudront se montrer reconnaissants au Vicaire de Jésus-Christ de ce nouvel acte, qui prouve une fois de plus l'intérêt avec lequel son cœur paternel suit le développement de l'action catholique en Italie. Ils répondront avec un joyeux élan et avec l'adhésion la plus absolue de l'intelligence et de la volonté à ses souveraines dispositions.

De son côté, notre Union fera tout ce qui est en elle pour que la nouvelle institution soit promptement réalisée et coopère dans son milieu à la reconstitution chrétienne de la société.

Signé : *Le Président :* St. Medolago-Albani. — *Le secrétaire :* N. Rezzara. — *L'assistant ecclésiastique :* Chan. L. Daelli.

Quelques lectures afférentes au Traité de la foi

A l'occasion du cours d'enseignement religieux supérieur professé en l'année 1908-1909 à la chapelle de l'Assomption, à Paris, j'ai eu l'occasion d'indiquer à mes auditeurs quelques lectures à faire, dont le choix m'a été suggéré par l'état d'esprit de ceux qui me consultaient. Cette liste est donc nécessairement très incomplète, et conçue dans un but spécial. Elle peut cependant être utile à quelques-uns.

Les lectures à faire dans le but d'éclairer, de raffermir, de conserver ou de retrouver la foi, ne doivent être choisies que sur des conseils autorisés et individuels, particuliers à chaque cas : il en est de ces lectures comme des remèdes à appliquer à un malade. Voici, entre beaucoup d'autres, et sous la réserve de cette observation, quelques indications d'ordre varié :

Mgr d'Hulst. *Conférences de Notre-Dame.* — *Mélanges philosophiques.* — *Lettres de direction* (Poussielgue).

Monsabré : *Exposition de la Doctrine catholique* (Lethielleux).

A. d'Alès : *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique.* En cours de publication (Beauchesne). Paraît en fascicules. Articles *Agnosticisme*, *Athéisme*, *Dieu*, etc.

Michelet : *Dieu et l'agnosticisme contemporain* (Gabalda).

X. Moisant : *la Psychologie de l'Incroyant* (Beauchesne).

(*A suivre.*)

L'Administrateur-Gérant : P. Lethielleux.

Poitiers. — Imprimerie Blais et Roy, 7, rue Victor-Hugo.

LES ERREURS DU MODERNISME

Cours public d'apologétique professé à l'Institut catholique de Paris.

ONZIÈME LEÇON

20 janvier 1908.

Résumé philosophique des erreurs du modernisme : le relativisme agnostique.

(*fin*) (1).

SOMMAIRE

III

Le relativisme des modernistes italiens. — Le relativisme de M. Le Roy. — Le relativisme des immanentistes. — Logique destructive du relativisme des modernistes.

IV

Le relativisme dynamique de M. Bergson.

M. Bergson et le criticisme kantien. — M. Bergson et saint Thomas: la doctrine de « l'intuition imparfaite » dans saint Thomas. — Comment M. Bergson, au mépris de toute méthode scientifique, escamote le problème psychologique de la pensée. — La philosophie de M. Bergson est un panthéisme impie et blasphématoire. — La « torsion du vouloir », exigée par M. Bergson, est un détraquement systématique du cerveau. — Ses conséquences. — La rectitude de la raison (*recta ratio*) de la philosophie catholique.

V

Conclusions.

Le relativisme et la raison. — Le relativisme et la libre-pensée. — Le relativisme et la science. — Ce qu'il y a à faire.

La réplique à l'encyclique *Pascendi*, œuvre des modernistes italiens, véritable manifeste du parti tout entier, et dont Tyrrel fut, dit-on, l'un des principaux rédacteurs, essaie, pour la forme, de repousser le

(1) Voir *la Foi catholique*, 1910, t. I, pp. 108 et suiv.

reproche d'agnosticisme formulé par l'encyclique contre les doctrines des modernistes.

Défense, au reste, purement verbale, car les aveux les plus explicites sur le fond des choses constituent précisément toute la trame de la *Réplique*. Les textes sont connus : il est cependant nécessaire de les rappeler, puisque notre sujet nous y oblige (1).

« Notre apologie a été justement un effort pour sor-« tir de l'agnosticisme et pour le dépasser (2). »

C'est donc avouer qu'on y est entré, et c'est là tout ce que disait l'encyclique. Que le prétendu « effort » pour en sortir ait été vain, c'est ce qu'il sera trop aisé de montrer.

« Nous acceptons la critique de la raison pure que « Kant et Spencer ont faite (3). »

« La critique récente des diverses théories de la « connaissance nous amène à conclure que tout est « subjectif et symbolique dans le champ de la con-« naissance, les lois scientifiques comme les théories « métaphysiques (4). »

« La Religion chrétienne... est susceptible de revê-« tir toutes les formes qui naissent des postulats idéa-« listes. Ces postulats sont aujourd'hui à la base des « nouvelles positions prises par la philosophie (5). »

« Amenés par la philosophie des sciences à une

(1) *Il programma dei modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X « Pascendi Dominici gregis »*, Roma, 1908. — *Le Programme des modernistes*, Paris, 1908. Pour la commodité des lecteurs, je citerai la traduction française. Les soulignements et les notes, à moins d'indication contraire, seront de moi.

(2) *Programme*, p. 113.

(3) P. 117.

(4) P. 134.

(5) P. 11.

« révision de toutes nos notions empiriques ; instruits « par la psychologie descriptive de l'origine et de la « valeur des idées abstraites dans un sens diamétrale- « ment opposé à la théorie scolastique (1)..., persua- « dés désormais indubitablement de tout ce qu'il y a « naturellement de conventionnel dans nos concep- « tions métaphysiques du réel, nous ne pouvons « plus accepter une démonstration de Dieu élevée sur « ces *idola tribus* (2) qui sont les conceptions aristo- « téliciennes (3) de mouvement, de causalité, de con- « tingence, de fin. »

« Nous croyons même plus salutaire pour la cons- « cience religieuse de reconnaître explicitement que « si la démonstration de Dieu devait être essentiel- « lement liée à ces conceptions, la pensée critique « contemporaine aurait ouvert définitivement la voie « à l'athéisme... (4). »

Le suicide même de la raison est ouvertement déclaré nécessaire ; le « moderniste » s'ampute lui-même de cet organe gênant :

« La raison abstraite (5) n'existe pas pour nous :

(1) Non pas seulement à la théorie scolastique, mais à toute philosophie qui n'est pas la négation même du bon sens, et en un point où le bon sens ne peut être sujet à aucune erreur.

(2) *Petit Lexique*. Idola tribus. Bacon, dans le *Novum organum*, appelle *idoles* les illusions les plus communes qui sont la cause de nos erreurs, parce que les hommes adorent ces fantômes qui leur déforment les objets. Les **Idola tribus** sont les préjugés de race, communs à toute la race ou *tribu* humaine. « L'entendement humain est à l'égard des choses comme un miroir infidèle, qui, recevant leurs rayons,... tord pour ainsi dire et déforme les images. » *Novum organum*, liv. I, n° 41.

(3) Non point seulement aristotéliciennes, mais « humaines ».

(4) *Programme*, pp. 124-125.

(5) Il faut dire la raison tout court, car la nécessité de connaître par voie d'abstraction et de généralisation est de l'essence même de la rai-

« elle existe seulement en fonction d'autres facultés
« instinctives dont elle signale les exigences et les
« résultats (1). »

On ne peut reprocher tout au moins au *Programme des modernistes* de manquer de clarté ; sur le terrain philosophique, il est vraiment un programme, en ce sens qu'il affirme audacieusement que le salut de la pensée humaine et de la doctrine religieuse n'existe que dans le relativisme agnostique.

Notre prochaine leçon devant être consacrée à ce que l'Encyclique appelle le côté positif de la philosophie du modernisme, c'est-à-dire aux théories du symbolisme, de l'immanence et du pragmatisme, il nous suffira d'indiquer brièvement ici comment les modernistes, partisans de ces théories, professent nécessairement, sous une forme plus ou moins larvée, le relativisme agnostique.

Chez M. Ed. Le Roy, cette profession n'est point obscure. Elle forme le fond même, et pleinement avoué, de sa doctrine. Le point de départ de tout, dans ces élucubrations bizarres (en dépit des sarcasmes dont M. Le Roy accablait jadis ceux qui lui reprochaient d'être kantien), c'est bien la disjonction kantienne entre l'idée et la réalité, le préjugé d'imagination qui, sous prétexte de critique, voudrait vérifier la pensée par autre chose que la pensée elle-même et non persuader que nous ne pouvons pas « sortir de nous-mêmes », par la connaissance, en d'autres termes

son humaine : notre puissance d'intuition réelle ne s'exerce consciemment que par voie d'abstraction.

(1) P. 127.

que la connaissance est impossible, car c'est là l'unique conclusion logique.

« La réalité, dit M. Le Roy, étant définie comme « extérieure à la pensée, ne devient-elle point par là « même radicalement indéterminable ? C'est un je ne « sais quoi dont on ne peut rien dire, qui change d'un « cas à l'autre. »

« Réalité *extérieure* à la pensée. » C'est toujours la même équivoque. La réalité des corps, par exemple, n'est pas purement extérieure à la pensée : elle lui est à la fois intérieure et extérieure : intérieure comme action et représentation, parce que c'est par l'acte de la pensée que nous atteignons et constatons la réalité, — extérieure comme matière et étendue, parce que cette réalité est connue et constatée comme distincte du *moi* qui pense. Distinction réelle n'est pas extrinsécité totale.

« Cette réalité, continue M. Le Roy, peut-on même « en dire quoi que ce soit ? Le mot *réalité* ainsi « entendu désigne-t-il une idée véritable ? ou n'est-ce « pas plutôt un pur son qui ne présente aucun sens « perceptible ? Remarquez qu'un *dehors*, un *au-delà* « de la pensée est par définition chose absolument « impensable. Jamais on ne sortira de cette objec- « tion ; et il faut donc conclure, avec toute la philoso- « phie moderne, qu'un certain idéalisme s'impose (1). »

« Avec toute la philosophie moderne ? » Cela est d'un orgueil un peu bien gros...

« Il faut donc conclure... ? » Cela est d'une logique

(1) E. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, dans *la Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1907, p. 488.

un peu bien prompte, quand on n'a fait que ressasser la même métaphore puérile. Les « réalistes » n'ont jamais dit que la réalité est « hors » la pensée, « au-delà » de la pensée; ils affirment, comme un fait d'expérience indéniable, que la réalité connue est, dans l'acte de la pensée, saisie comme distincte du moi qui pense.

Rien ne prévaudra contre ce fait de conscience indestructible, base unique et pratique de toute pensée, de toute science, de tout langage, de toute vie idéale et réelle. Rien, sinon le suicide désespéré, malheureusement possible, mais toujours exceptionnel et monstrueux, d'une raison qui se renie elle-même par un subjectivisme total et logique, avec lequel la vie réelle du sceptique sera toujours en contradiction absolue.

« La pensée, dit encore M. Le Roy, s'apparaît à « elle-même devenir, dynamisme, progrès, invention « créatrice. Formes et catégories sont des œuvres « qu'elle a produites et qu'elle domine, dont elle peut « en somme s'affranchir (1). »

Non, la pensée s'apparaît à elle-même tout simplement comme pensée, c'est-à-dire comme puissance de connaître, d'atteindre la réalité par l'idée. Rien de plus, mais rien de moins. « Formes et catégories », au sens kantien, sont des créations forgées arbitrairement par le rêve morbide de Kant, et en ce sens-là ce sont « des œuvres qu'a produites la pensée », mais une pensée dévoyée, et la pensée droite peut en effet

(1) Ed. Le Roy, *l. c.*

les dominer et s'en affranchir. Mais ce que la pensée ne peut pas « dominer », ce dont elle ne peut pas s' « affranchir », c'est sa propre nature, c'est la force vitale de « représentation réelle » qu'elle porte en elle-même et qui la constitue, et par laquelle elle connaît la réalité. La pensée ne peut ni se « dominer » elle-même, ni « s'affranchir » d'elle-même, elle ne le pourrait qu'en se détruisant.

On peut donc voir combien est décevante et illégitime la conclusion que prétend pouvoir tirer M. Le Roy :

« En définitive, il n'y a point de fait en soi, la pen-
« sée, en se cherchant un objet absolu, ne trouve
« jamais qu'elle-même; le réel conçu comme chose
« purement donnée fuit sans fin devant la critique.
« Force nous est de conclure à l'idéalisme, au primat
« de l'activité spirituelle. » (1)

La « disjonction kantienne » (le mot est de M. Auguste Sabatier) entre l'idée et la réalité, la disjonction incurable que M. Le Roy met à la base de ses déductions, n'a d'autre aboutissant logique que le subjectivisme intégral, c'est-à-dire l'impossibilité de connaître et d'affirmer quoi que ce soit, l'état « a-mental » et pratiquement impossible, du sceptique absolu.

L'effort des modernistes immanentistes pour « dépasser Kant et Spencer » sera donc fatalement illusoire. Le philosophe moderniste, dit avec raison l'Encyclique *Pascendi*, « admet bien la réalité divine

(1) Ed. Le Roy, *l. c.*

« comme objet de la foi ; mais cette réalité, pour lui, « n'existe pas ailleurs que dans l'âme même du « croyant, c'est-à-dire comme objet de son sentiment « et de ses affirmations : ce qui ne sort pas, après « tout, *du monde des phénomènes.* »

En effet, « l'objet de son sentiment et de ses affirmations » est, pour le moderniste, invérifiable : l'homme est muré à tout jamais dans son relativisme subjectif, et il est invinciblement contraint d'appliquer à Dieu ce qu'il dit de la vérité elle-même :

« La vérité n'est pas plus immuable que l'homme « lui-même : elle évolue avec lui, en lui et par lui. »

Les philosophes modernistes accusent volontiers le catholicisme orthodoxe de céder à l'illusion anthropocentrique (1). De bonne foi, si l'anthropocentrisme le plus déraisonnable n'est pas ici, précisément, dans cette formule créée par M. Loisy et condamnée par le bon sens non moins que par l'Eglise, où peut-il être ?

Est-ce à l'insu de ses auteurs, et en vertu d'une inconscience de plus de leur part, que cette proposition condamnée se trouve être la parodie sacrilège de la formule de toute Vérité et de toute Vie, appliquée par l'Eglise à Jésus-Christ lui-même : *per Ipsum, et cum Ipso, et in Ipso ?* « C'est par Lui, avec Lui et en Lui, que nous connaissons la Vérité divine et que nous vivons d'Elle. » Ce qui est immuable c'est Elle, et c'est

(1) *Petit lexique.* **Anthropocentrisme**. Un des nombreux barbarismes forgés par la philosophie moderniste ; celui-ci désigne l'illusion par laquelle l'homme se fait le centre de tout dans le monde de la pensée et de la réalité.

Lui. Ce qui « évolue », c'est nous. Le modernisme a retourné la formule : la Vérité, c'est l'homme qui en devient le centre et la mesure : « elle évolue avec lui, en lui, par lui : *cum ipso, in ipso, per ipsum !* »

Telle est la logique inévitable de l'impiété humaine. Quand la pensée de l'homme se sépare de Dieu, quand elle renie l'élément d'absolu, qu'elle touche par le fait même qu'elle est la pensée, par le fait même qu'elle affirme le réel en s'affirmant elle-même, quand elle se refuse à reconnaître qu'elle ne peut se vérifier et se posséder pleinement elle-même, dans la connaissance du réel, sans arriver à constater l'existence d'un Dieu qui la domine, alors l'homme ne saurait s'arrêter en chemin, il s'attribue à lui-même ce qu'il refuse à son auteur, et, selon la grande parole de Bossuet, « il se fait soi-même son dieu (1) ».

IV

Le relativisme « dynamique » de M. Bergson. — M. Bergson et le criticisme kantien (2).

Au risque de passer pour béotien auprès du public féminin qui fréquente au Collège de France, et d'encourir les anathèmes de l'Opinion (avec majuscule), ce dont je me soucie d'ailleurs fort minusculement, j'avouerai avec humilité m'être demandé depuis bien longtemps, sans pouvoir me répondre, d'où vient à la philosophie de M. Bergson la faveur dont elle jouit auprès d'un certain nombre d'esprits.

(1) *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.*

(2) En raison de l'importance du sujet, je donne ici à la critique du relativisme de M. Bergson des développements qu'elle n'a pu avoir dans la leçon.

Et je ne parle pas seulement des intelligences absolument incapables de comprendre le premier mot à ses théories, et qui se pâment par snobisme, comme celles auxquelles je viens de faire allusion, ni des disciples qui, ayant édifié leurs propres systèmes sur les constructions du Maître, en ont fait pour ainsi dire leur œuvre propre, tels que M. Edouard Le Roy et tout le clan des modernistes pragmatistes ; ni même des philosophes incrédules qui, trouvant là une doctrine radicalement irréligieuse et dont l'éclat bizarre et nouveau séduit les imaginations, n'hésitent pas à mettre M. Bergson à la hauteur d'un Kant, ou même tout uniment d'un Platon.

Mais que dire des catholiques, des étudiants ecclésiastiques, des prêtres (car il y en a ou tout au moins il y en avait) qui ne craignent pas de professer leur admiration pour les jongleries de ce sophiste? Un professeur de philosophie dans un grand séminaire était obligé naguère d'exprimer en public « tout son étonnement de ce que des ecclésiastiques se laissent séduire « par une philosophie aussi obscure et aussi peu chré- « tienne que celle de M. Bergson (1) ».

Ceux mêmes qui ont critiqué et combattu, au nom de la foi ou de la saine raison, les théories de M. Bergson se laissent trop souvent entraîner, par le courant d'adulation générale ou par le désir immodéré de paraître « impartiaux » et « courtois », à des attitudes et des formules par trop laudatives.

(1) Il s'adressait, pour cela, à *la Revue pratique d'apologétique*, qui citait ses paroles sous le titre très modéré de *Réserves en philosophie*, 1er février 1908, p. 649.

M. Piat, analysant l'excellent travail de M. de Tonquédec sur *la notion de vérité dans la « philosophie nouvelle »* (1), fait remarquer, avec beaucoup de justesse, que l'auteur exagère vraiment la « pluie de fleurs » qu'il répand sur ses adversaires : « *Eminent* « M. Bergson; *éminent* M. Le Roy. Les immanentistes « ont supérieurement discerné l'essence et le rôle de « la connaissance concrète. » Ils ont « précisé le rôle de « l'intuition dans l'esprit. Ils en ont accentué les dif- « férences avec la pensée sous le mode abstrait. Ils « ont abondamment montré les avantages de l'une « sur l'autre et l'irréductibilité de l'une à l'autre. » Tout ceci, *que nul n'avait encore fait*, est « un gain « pour la philosophie universelle ». Les immanentistes ont créé une « philosophie nouvelle ».

« Après tant de merveilles, a raison d'ajouter « M. Piat, on peut bien les en croire un peu ; et je « ne vois plus pourquoi d'aucuns les traitent avec tant « de sévérité (2). »

M. Piat est amené à conclure par ces remarques d'un ordre plus général : « Tandis qu'il (M. de Tonquédec) élève si haut M. Bergson, et M. Le Roy, et « même M. Wilbois, il se tait à peu près complètement « sur la littérature ecclésiastique qui concerne la « matière. Il y a plus de vingt ans que les catholiques « écrivent sur le problème de la connaissance ; et s'ils « n'ont pas toujours produit des chefs-d'œuvre, ils « n'ont pas non plus perpétuellement manqué le but ; « il s'en faut même beaucoup. Pour que l'espérance

(1) *Etudes religieuses*, mars-août 1907, publié en brochure chez Beauchesne, 1908.

(2) *Revue pratique d'apologétique*, 15 avril 1908, p. 143.

« de la victoire s'affermisse dans nos rangs, il faut « que l'on commence par ne plus vanter si fort les « adversaires de notre foi et que l'on s'éprenne au « contraire d'un juste respect pour ceux qui combat- « tent à nos côtés (1). »

Ces réserves faites, il serait souverainement injuste de contester la finesse du talent de M. Bergson. Cette finesse ne va-t-elle pas même jusqu'à profiter de l'obscurité dont elle s'enveloppe pour se faire croire ou se laisser croire plus fine ou plus profonde qu'elle ne l'est ?

Et c'est là, quoi qu'on dise, une façon un peu vulgaire de jouer à la profondeur.

Je ne puis m'empêcher de penser que l'obscurité est précisément tout le contraire de la profondeur. La profondeur de la pensée, chez un écrivain, doit être une puissance d'éclairement qui nous permet de voir ou même nous force à voir le fond des choses. Or, l'obscurité, d'où qu'elle vienne, est un voile qui s'interpose

(1) La justesse de ces vues n'empêche pas que l'opuscule de M. de Tonquédec ne soit l'un des meilleurs travaux sur la question.

Dans une étude en deux articles de M. Baylac sur *la Philosophie de M. Bergson* (*Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, 1909, p. 150, et 1910, p. 49), l'auteur, après des critiques d'ailleurs nettement formulées, accumule un peu trop, lui aussi, à l'adresse M. de Bergson, les épithètes louangeuses. « Vigoureuse et subtile intelligence; » — « originalité dans le vrai sens du mot » (*cela est inexact, car la vraie originalité suppose des idées justes*); — « nouveauté de la conception » ; — « exposition brillante. » —

« M. Bergson est fort au courant des sciences de la nature » (ceci n'est point l'avis des savants de profession, qui le traitent d'amateur).— « tendances qu'on pourrait croire spiritualistes », et qui « paraissent au moins élevées », etc. — De son côté, M. Denys Cochin « admire » la philosophie de M. Bergson. « Si vous avez lu et *admiré l'Evolution créatrice..* » (*Revue de Paris*, 15 avril 1910, p. 781.)

entre notre regard et le fond des choses, entre nous et la profondeur.

Regardez le ciel durant la nuit : vous ne le verrez profond que s'il est parfaitement clair et sans nuages. Penchez-vous sur une « eau profonde », vous ne la verrez réellement profonde que si elle est limpide jusqu'au fond.

L'obscurité est donc, par essence, chose superficielle. Dans une profondeur opaque, comme une eau noire, un ciel de tempête sans étoiles, l'opacité crée une surface qui s'étend entre mon œil et la profondeur, et qui, arrêtant mon regard, l'empêche de pénétrer et de savoir si, oui ou non, il y a de la profondeur.

Par conséquent, la pensée, qui est un regard et qui doit être une lumière, n'est profonde que si elle est claire parfaitement. Seuls les sots ou les paresseux aiment à s'imaginer que, derrière la surface de l'obscur, il y a de la profondeur.

Le spectacle offert par le singe qui a oublié d'allumer sa lanterne sera toujours admiré de confiance par la majorité du public : relisez la fable de Florian. Et il y a des singes très malins, qui font exprès de couper l'éclairage de leurs idées, et de prolonger, au milieu des ténèbres, un boniment d'autant plus applaudi.

Je ne prétends certes pas expliquer par là tout le succès de la philosophie de M. Bergson. Mais qu'on relise, par exemple, cette page qui n'est pas seulement représentative du style de M. Bergson, mais qui exprime assez bien le fond de son système. Pour philosopher,

il faudrait commencer par renoncer à penser, à connaître avec sa raison : il faudrait s'efforcer de se persuader que les corps ne sont pas des corps, mais du vouloir, de l'action, de la vie que l'esprit projette hors de soi. On pourra juger combien M. Bergson a raison de dire que « la théorie de la connaissance devient « une entreprise infiniment difficile, et qui passe les « forces de la pure intelligence ».

« Il ne suffit plus, en effet, de déterminer, par une « analyse conduite avec prudence, les catégories de la « pensée, il s'agit de les engendrer. En ce qui concerne « l'espace, il faudrait, par un effort *sui generis* de l'es- « prit, suivre la progression ou plutôt la régression de « l'extraspatial se dégradant en spatialité. En nous « plaçant d'abord aussi haut que possible dans notre « propre conscience pour nous laisser ensuite peu à « peu tomber, nous avons bien le sentiment que notre « moi s'étend en souvenirs inertes extériorisés les uns « par rapport aux autres, au lieu de se tendre en un « vouloir indivisible et agissant. Mais ce n'est là qu'un « commencement. Notre conscience, en esquissant le « mouvement, nous en montre la direction et nous fait « entrevoir la possibilité pour lui de se continuer jus- « qu'au bout; elle ne va pas aussi loin. En revanche, « si nous considérons la matière qui nous paraît d'a- « bord coïncider avec l'espace, nous trouvons que, plus « notre attention se fixe sur elle, plus les parties que « nous disions juxtaposées rentrent les unes dans les « autres, chacune d'elles subissant l'action du tout qui « lui est, par conséquent, présent en quelque manière. « Ainsi quoiqu'elle se déploie dans le sens de l'espace « la matière n'y aboutit pas tout à fait : d'où l'on peut

« conclure qu'elle ne fait que continuer beaucoup plus
« loin le mouvement que la conscience pouvait es-
« quisser en nous à l'état naissant. Nous tenons donc
« les deux bouts de la chaîne, quoique nous n'arri-
« vions pas à saisir les autres anneaux. Nous échap-
« peront-ils toujours ? Il faut considérer que la philo-
« sophie, telle que nous la définissons, n'a pas encore
« pris conscience complète d'elle-même La physique
« comprend son rôle quand elle pousse la matière
« dans le sens de la spatialité ; mais la métaphysique
« a-t-elle compris le sien quand elle emboitait pure-
« ment et simplement le pas de la physique, avec le
« chimérique espoir d'aller plus loin dans la même
« direction ? Sa tâche propre ne serait-elle pas, au
« contraire, de remonter la pente que la physique des-
« cend, de ramener la matière à ses origines, et de cons-
« tituer progressivement une cosmologie qui serait, si
« l'on peut parler ainsi, une psychologie retournée ?
« Tout ce qui apparaît comme *positif* au physicien et
« au géomètre deviendrait, de ce nouveau point de
« vue, interruption ou interversion de la positivité
« vraie qu'il faudrait définir en termes psychologi-
« ques (1). »

Une autre cause de succès pour la philosophie de M. Bergson réside dans l'appareil scientifique des explications ou des comparaisons empruntées aux sciences physiques et naturelles, principalement aux sciences biologiques et physico-chimiques. Appareil étalé avec une complaisance parfois un peu puérile, de manière

(1) Henri Bergson, *l'Evolution créatrice*, pp. 226-227.

à éblouir aisément le profane, sans satisfaire (est-il besoin de le redire ?) le véritable savant (1), à plus forte raison le penseur.

En particulier, c'est avec un dédain vraiment admirable et qui le maintient dans des hauteurs supérieures peut-être, mais assurément tout à fait étrangères à la science, que M. Bergson semble ignorer à quel point les théories de l'évolution sont aujourd'hui en baisse auprès des savants.

Il faut noter aussi, bien entendu, l'imagination brillante de l'écrivain, habile à rechercher et à réussir certaines descriptions, certains rapprochements, certains détails qui plaisent et qui reposent(non sans besoin), et qui donnent aux esprits incapables de pénétrer le fond de la doctrine (qui peut se flatter d'en être capable ?) l'illusion de croire qu'ils ont compris quelque chose.

L'une des plus développées et des plus brillantes de ces comparaisons, et, en même temps, des plus fausses, est celle qui prétend nous montrer l'image exacte de la connaissance intellectuelle dans un tableau cinématographique, duquel la vie est totalement absente, mais qui ressemble à la vie, parce qu'il juxtapose des tranches de mouvement, mortes, mais très rapprochées les unes des autres.

Joignez à cette opération celle du « morcelage », représentée par le kaléidoscope, et qui nous fait croire, par une lamentable illusion, que les objets, les corps, les hommes sont distincts les uns des autres et que

(1) Voir M. Chossat, *Agnosticisme,* dans le *Dictionnaire apologétique* de A. d'Alès, 69-70.

la succession des choses dans le temps est réelle. Notre intelligence, à laquelle nous ne saurions trop essayer de renoncer, est donc un cinématographe kaléïdoscopique.

Et voilà ! C'est toute l'explication (?) de la connaissance intellectuelle. Là-dessus, auditeurs et lecteurs s'extasient. Nous sommes vraiment à une époque où l'on se contente de peu. Mgr Farges, dans ses belles études aristotéliciennes sur l'acte et la puissance, a fait aisément justice de ces bulles de savon colorées et qui ne renferment que le vide, ou plutôt qu'un air empoisonné (1).

Enfin et surtout, ce qui a contribué à mettre à la mode le relativisme de M. Bergson, c'est l'absence totale de conclusions dans une doctrine dont l'essence est précisément de supprimer toute conclusion et jusqu'à la possibilité de toute affirmation et même de

(1) A. Farges, *Théorie fondamentale de l'Acte et de la Puissance, avec la critique de la philosophie « nouvelle » de MM. Bergson et Le Roy ou du Modernisme philosophique*. 7e édit., 1909, pp. 94 et suiv. — Mon excellent confrère et ami Mgr Farges me permettra-t-il de lui chercher une petite chicane en lui demandant comment et en quoi il a trouve « beau » le livre de M. Bergson, *l'Evolution créatrice* ? (« Tout son *beau* livre sur *l'Evolution créatrice*... » p. 209.) Ce « beau » livre, la critique consciencieuse et solide de Mgr Farges le passe au crible et n'en laisse rien subsister, jusqu'à lui appliquer très justement cette rigoureuse définition du monisme hégélien : « il est la systématisation « réfléchie de l'absurde : une maladie dont on ne guérit plus » (p. 83). L'absurde en philosophie peut-il être beau ? Pour un aristotélicien comme Mgr Farges, l'axiome : *Rien n'est beau que le vrai*, se burine en la formule scolastique : *Ens et pulcrum convertuntur : L'Etre et le Beau ne font qu'un*. Or l'Etre, c'est l'ennemi personnel de M. Bergson : le devenir, et par conséquent le non-être, primant l'être, c'est tout le fond de sa doctrine : Mgr Farges le démontre à merveille. Ayons le courage (il n'en faut guère pour cela) de dire qu'un tel livre n'est pas seulement pure erreur et pur mensonge, mais parfaite laideur philosophique. Osons même dire que, presque d'un bout à l'autre, il est ennuyeux.

toute pensée. Aucun dogme ne s'impose à l'esprit, aucun précepte ne pèse à la conscience. C'est, au fond, le déterminisme le plus commode, sous les apparences et l'étiquette d'un vague idéalisme qui détruit la liberté en la mettant partout.

C'est, avec certaines formules en apparence respectueuses pour la religion et le spiritualisme, et qui sont de pures dérisions, la négation la plus radicale, la plus brutale, la plus outrageante de toutes les vérités spirituelles, morales et religieuses.

Au fond, tel est l'attrait malsain de toute philosophie qui donne à l'homme une indépendance absolue; et c'est là l'effet du relativisme.

Relativiste, M. Bergson l'est-il vraiment? Certains textes sembleraient au premier abord permettre d'en douter. Dans sa grande joie de trouver les théories aristotéliciennes sur la connaissance sanctionnées verbalement par M. Bergson, Mgr Farges note avec empressement des phrases comme celles-ci : « Nous saisis-« sons dans notre perception tout à la fois un état de « notre conscience et une réalité indépendante de « nous (1). »

« Dans l'Absolu nous sommes, nous circulons et « nous vivons. La connaissance que nous en avons « est incomplète sans doute, mais non pas extérieure « ou relative. C'est l'être même, dans ses profondeurs, « que nous atteignons par le développement combiné « et progressif de la science et de la philosophie (2). »

(1) Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 227, commenté par Farges, *Théorie de l'acte et de la puissance*, pp. 379, 380 et suiv.

(2) Bergson, *l'Evolution créatrice*, p. 217.—Commenté par Farges, *Théorie de l'acte et de la puissance*, p. 48.

Sans doute il est permis, surtout en ce qui regarde la perception sensible, de recueillir ici un aveu arraché par l'évidence, mais faut-il prendre ces formules au sérieux? Faut-il y voir vraiment, de la part de M. Bergson, un « courage qui n'est pas sans mérite », une rupture ouverte « avec le relativisme kantiste de « ses contemporains », un « retour offensif contre le kantisme », etc. ?

Hélas! c'est une évidente illusion d'ajouter : « Cette « formule ne suppose pas nécessairement l'*identité* « du sujet et de l'objet, mais seulement leur *union*, « son interprétation monistique ne s'impose donc « pas (1). »

Bien au contraire il est trop clair qu'on ne peut interpréter ces formules que dans la perspective de toute la théorie, trop bien connue, de M. Bergson, et nous serions vraiment trop bons de nous laisser prendre à l'équivoque des mots que nous entendons, nous, dans la langue du bon sens, et que M. Bergson entend... dans la sienne.

Cet « absolu » dans lequel « nous sommes, nous cir« culons et nous vivons », — parodie sacrilège du *in ipso vivimus et movemur et sumus*, — c'est le *devenir absolu*, le flux sans fixation possible, le Tout-Action d'où les mondes jaillissent sans cesse par autogenèse ou auto-création.

Cet « être » même, que « nous atteignons dans ses profondeurs », ce n'est nullement l'être réel, la réalité de notre moi, ou des corps ou des esprits distincts de nous, c'est, encore une fois, le pur devenir, le mou-

(1) Farges, *l. c.*

vement sans être, le grand Tout-Action, auquel il faut essayer de nous mêler, les yeux fermés, par la torsion incessante de notre vouloir, sans essayer de le penser, ce qui serait le déformer, l'immobiliser, le tuer en le morcelant en tranches mortes...

Non, M. Bergson n'a rien renié du relativisme kantien. Bien au contraire, il l'a outré, comme Hégel, — quoique dans un plan différent, et même contraire, — jusqu'à « la systématisation réfléchie de l'absurde ».

La « disjonction kantienne » est bien à la base de toute la théorie de M. Bergson. Loin de la répudier, il la fait sienne, presque dans les mêmes termes que les modernistes, qui disaient : « Nous acceptons la critique de la raison pure que Kant et Spencer ont faite. »

« L'intelligence, telle que Kant nous la représente, « baigne dans une atmosphère de spatialité à laquelle « elle est aussi inséparablement unie que le corps « vivant à l'air qu'il respire. Nos perceptions ne nous « arrivent qu'après avoir traversé cette atmosphère. « Elles s'y sont imprégnées par avance de notre géo- « métrie, de sorte que notre faculté de penser ne « fait que retrouver, dans la matière, les propriétés « mathématiques qu'y a déposées par avance notre « faculté de percevoir. Ainsi nous sommes assurés de « voir la matière se plier avec docilité à nos raison- « nements, mais cette matière, dans ce qu'elle a d'in- « telligible, est notre œuvre ; de la réalité en soi nous « ne savons et ne saurons jamais rien, puisque nous

« ne saisissons d'elle que sa réfraction à travers les « formes de notre faculté de percevoir. Que si nous « prétendons en affirmer quelque chose, aussitôt l'af- « firmation contraire surgit, également démontrable, « également plausible : l'idéalité de l'espace, prou- « vée directement par l'analyse de la connaissance, « l'est indirectement par les antinomies où la thèse « opposée conduit. Telle est l'idée directrice de la cri- « tique kantienne. Elle a inspiré à Kant une réfuta- « tion péremptoire des théories dites « empiristiques » « de la connaissance. *Elle est, à notre sens, définitive* « *dans ce qu'elle nie.* »

Quoi de plus kantien dans ses origines, de plus aprioristique et de plus dédaigneux pour l'expérience, par conséquent quoi de plus antiscientifique (1), que la notion de la durée et du temps, telle que l'imagine M. Bergson? Un temps purement idéal, purement qualifitatif, sans quantité, sans étendue, et, par conséquent, bon gré mal gré, sans la succession des faits, *telle* que l'expérience l'impose à notre conscience (2). La disjonction kantienne de l'idée et de la réalité est le point de départ de toutes les contradictions, de tous les postulats arbitraires qu'on a pu relever dans le relativisme dynamique de M. Bergson.

(1) Voir la lettre ouverte de M. E. Flourens au Directeur de *la Foi Catholique*, « sur les conséquences d'une erreur de méthode », dans laquelle l'éminent écrivain, s'appuyant sur les découvertes de Flourens et de M. de Cyon, au sujet des organes en lesquels réside pour nous le sens de l'espace et le sens du temps, montre le caractère antiscientifique de toute la méthode kantienne. *Foi catholique*, 1910, t. I, p. 5.

(2) O. Hamelin, *Essai sur les éléments de la représentation*, démontre, malgré les lacunes de sa doctrine, l'inanité absolue, osons dire l'absurdité, de la conception bergsonienne de la durée.

M. Bergson et saint Thomas. L'intuition imparfaite dans saint Thomas.

On pourrait s'imaginer vraiment, à entendre quelques-uns de ses admirateurs, que M. Bergson a inventé une nouvelle philosophie de l'intuition, et qu'il a le premier expliqué, sinon découvert, qu'il y a dans notre faculté de connaître, à côté de la méthode ou procédé du raisonnement ou du discours, une puissance qui nous met en contact immédiat avec la réalité des choses, avec l'absolu de l'être ou au moins du mouvement et de la vie.

Or, il se trouve que c'est précisément tout le contraire qui est la vérité. M. Bergson déforme et détruit radicalement l'idée même de l'intuition en essayant, par un tour de force qui est un défi au bon sens comme à la langue, de transporter l'intuition de la puissance de connaître à la puissance d'agir.

L'humanité était jusqu'à présent persuadée qu'elle voyait avec ses yeux. « Erreur ! déclare M. Bergson, « c'est avec vos mains que vous voyez. Si vous m'en « croyez, fermez vos yeux, ou, mieux, arrachez-les, et « vous pourrez commencer à voir quelque chose dans « le monde. »

Encore faut-il remarquer que, dans l'ordre de la connaissance sensible, les yeux sont moins essentiels à l'homme qui a des mains et qui apprend à s'en servir, que n'est l'intelligence à l'âme dans l'ordre spirituel. La mutilation intérieure demandée par M. Bergson est donc encore plus monstrueuse que ne l'indique ma comparaison.

On connaît les métaphores souvent répétées par M. Bergson. L'instinct et l'intelligence sont deux formes

divergentes d'un même effort vital qui existe dans le grand Tout-Action. Ce *nisus* (1) initial, dont on se garde bien, et pour cause, d'essayer de nous expliquer l'origine ni la tendance, s'est développé, par l'évolution auto-créatrice, en directions divergentes qui, après avoir séparé l'animal du végétal, ont séparé l'homme de la brute.

Par suite, notre intelligence est restée enveloppée d'instinct. Il y a, « autour de notre pensée conceptuelle « et logique, une nébulosité vague, faite de la sub- « stance même aux dépens de laquelle s'est formé le « noyau lumineux que nous appelons intelligence. Là « résident certaines puissances complémentaires de « l'entendement (2).

« Notre intelligence ne nous apporte de la vie « qu'une traduction en termes d'inertie. Elle tourne « tout autour, prenant du dehors le plus grand nom- « bre de vues possible sur cet objet. Mais c'est à l'in- « térieur même de la vie que nous conduirait *l'intuition*, « je veux dire l'instinct devenu... conscient de lui-même.

« Cependant, l'intelligence reste le noyau lumineux « autour duquel l'instinct, même élargi et épuré en « intuition, ne forme qu'une nébulosité vague (3). »

Toutes les difficultés et les obscurités de la théorie de la connaissance viennent, d'après M. Bergson, de ce qu'on ne sait pas « établir entre l'intuition et l'in- « telligence une distinction assez nette », et il ajoute, cette fois avec une justesse plus incontestable que

(1) Le mot *nisus* veut dire *effort*.
(2) *L'Evolution créatrice*, p. v.
(3) *L'Evolution créatrice*, p. 192.

divinatoire, que le « problème de la connaissance ne « fait qu'un avec le problème métaphysique et que « l'un et l'autre relèvent de l'expérience (1) ». Il faut avouer qu'on s'en doutait bien un peu.

Cette opposition de l'intuition et de l'intelligence, voici comment M. Bergson la met en scène :

« La conscience, chez l'homme, est surtout intelli- « gence. Elle aurait pu, elle aurait dû, semble-t-il « être aussi intuition. Intuition et intelligence repré- « sentent deux directions opposées du travail cons- « cient : l'intuition marche dans le sens même de la « vie, l'intelligence va en sens inverse, et se trouve « ainsi tout naturellement réglée sur le mouvement de « la matière. Une humanité complète et parfaite serait « celle où ces deux formes de l'activité consciente « atteindraient leur plein développement. Entre cette « humanité et la nôtre, on conçoit d'ailleurs bien des « intermédiaires possibles, correspondant à tous les « degrés imaginables de l'intelligence et de l'intuition. « Là est la part de la contingence dans la structure « mentale de notre espèce. Une évolution autre eût pu « conduire à une humanité ou plus intelligente encore, « ou plus intuitive. En fait, dans l'humanité dont « nous faisons partie, l'intuition est à peu près complè- « tement sacrifiée à l'intelligence. Il semble qu'à con- « quérir la matière, et à se reconquérir sur elle-même, « la conscience ait dû épuiser le meilleur de sa force.

« Cette conquête, dans les conditions particulières « où elle s'est faite, exigeait que la conscience « s'adaptât aux habitudes de la matière et concentrât

P. 193.

« toute son attention sur elles, enfin se déterminât « plus spécialement en intelligence. L'intuition est là « cependant, mais vague et surtout discontinue. C'est « une lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de « loin en loin, pour quelques instants à peine. Mais « elle se ranime, en somme, là où un intérêt vital est « en jeu, sur notre personnalité, sur notre liberté, sur « la place que nous occupons dans l'ensemble de la « nature, sur notre origine et peut-être aussi sur notre « destinée, elle projette une lumière vacillante et « faible, mais qui n'en perce pas moins l'obscurité de « la nuit où nous laisse l'intelligence.

« De ces intuitions évanouissantes, et qui n'éclairent « leur objet que de distance en distance, la philosophie « doit s'emparer, d'abord pour les soutenir, ensuite « pour les dilater et raccorder ainsi entre elles.

« Plus elle avance dans ce travail, plus elle s'aper- « çoit que l'intuition est l'esprit même et, en un cer- « tain sens, la vie même : l'intelligence s'y découpe « par un processus imitateur de celui qui a engendré « la matière. Ainsi apparaît l'unité de la vie mentale. « On ne la reconnaît qu'en se plaçant dans l'intuition « pour aller de là à l'intelligence, car de l'intelligence « on ne passera jamais à l'intuition (1). »

Au fond, ce que Kant appelle croyance, M. Bergson l'appelle intuition, puis il *modernise* la marchandise, et le tour est joué.

Et ailleurs :

« La dialectique est nécessaire pour mettre l'intui-

(1) *L'Evolution créatrice*, p. 290.

« tion à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition
« se réfracte en concepts et se propage à d'autres
« hommes ; mais elle ne fait, bien souvent, que déve-
« lopper le résultat de cette intuition qui la dépasse.
« A vrai dire, les deux démarches sont de sens con-
« traires : le même effort par lequel on lie des idées
« à des idées fait évanouir l'intuition que les idées se
« proposaient d'emmagasiner. Le philosophe est obli-
« gé d'abandonner l'intuition une fois qu'il en a reçu
« l'élan, et de se fier à lui-même pour continuer le
« mouvement, en poussant maintenant les concepts
« les uns derrière les autres. Mais bien vite il sent
« qu'il a perdu pied ; un nouveau contact devient
« nécessaire ; il faudra défaire la plus grande partie
« de ce qu'on avait fait. En résumé, la dialectique
« est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-
« même. Mais par la dialectique, — qui n'est qu'une
« détente de l'intuition, — bien des accords différents
« sont possibles, et il n'y a pourtant qu'une vérité.
« L'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de
« quelques instants, n'assurerait pas seulement l'ac-
« cord du philosophe avec sa propre pensée, mais
« encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle
« qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans
« chaque système, ce qui vaut mieux que le système
« et ce qui lui survit. L'objet de la philosophie serait
« atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se
« généraliser, et surtout s'assurer des points de repère
« extérieurs pour ne pas s'égarer. Pour cela, un va et
« vient continuel est nécessaire entre la nature et
« l'esprit (1). »

(1) *Ibid.*, pp. 259-260.

Ainsi donc, en vertu d'un abus de langage dont l'audace affirmative et pseudo-scientifique finirait par faire illusion si le bon sens n'était en garde, l'intuition de M. Bergson n'est nullement une faculté de voir, une faculté de connaître, mais purement une faculté d'agir, c'est le vouloir qui se tord sur lui-même pour se réintégrer dans la vie en abdiquant l'intelligence (1).

L'intuition, telle que la comprend M. Bergson, ne s'oppose pas en nous (ainsi que l'affirment l'expérience et la saine philosophie) à la raison raisonnante, au pur discours, mais elle s'oppose à l'intelligence tout entière, à toute connaissance intellectuelle, et le but de toute philosophie est « d'absorber l'intelligence » dans l'instinct (2).

En regard de cette acrobatie, qui désarticule l'homme intérieur, rappelons ce que de plus en plus on commence à comprendre et à constater de toutes parts, à savoir : que, entre toutes les écoles philosophiques, celle de la « vraie et large tradition scolastique, embrassée dans son ensemble », est celle qui a le mieux « tenu compte, comme le demande M. Bergson, pour la solution du problème de la connaissance », de ces deux facultés, intelligence et intuition, ou plutôt, pour parler plus clair et plus juste, de ces deux modes de notre pensée : l'intuition et le raisonnement ; de ces deux formes de notre raison : la raison intuitive et la raison raisonnante ou discursive.

(1) L'intuition, c'est « cette faculté de *voir (pardon : ce dernier mot « est un non-sens ou la négation formelle de toute expérience et de « tout fait constaté)*, qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit « en quelque sorte de la torsion du vouloir sur lui-même. » *Ibid.*, p. 272.

(2) *Ibid.*, p. 293.

J'ai eu l'occasion, dès 1898, d'aborder, par un autre point de vue, quelques-unes des idées qui vont suivre (1). Certaines des expressions par lesquelles saint Thomas sera ici traduit ou commenté rappelleront les métaphores que M. Bergson a depuis appliquées au même problème, mais transposé, ou plutôt (l'expression est de lui-même) inverti.

Voici, telle que mes méditations personnelles m'ont permis de la comprendre et de la préciser à mon usage, ce que je crois être la doctrine de l'Ecole et en particulier celle de saint Thomas.

Une certaine intuition de l'absolu se trouve à la base et au sommet de notre connaissance intellectuelle ; notre faculté rationnelle et discursive est comme enveloppée d'intuition, et baigne, pour ainsi dire, dans une atmosphère d'intuition, mais d'intuition « imparfaite, incomplète, fuyante », et qu'il nous est impossible de fixer, car l'unique instrument par lequel nous pourrions la fixer, c'est précisément le discours, c'est-à-dire l'abstraction, la généralisation, le raisonnement.

L'intuition de la vérité des principes sur lesquels repose toute connaissance : principe de causalité, principe d'identité, principe de contradiction ; et au travers de ces principes, l'appréhension de l'Etre lui-même, dont nous saisissons en eux la réalité, cette intuition est à la base de toute connaissance intellectuelle. Mais en commentant Aristote, saint Thomas constate, avec le bon sens, que, au point de départ de

(1) *Le Besoin de croire et le besoin de savoir*. Paris, 1898.

toute réflexion, de toute science, de toute action, de toute morale, de toute réalité ou de toute manifestation d'ordre humain, il y a l'acceptation invincible de certaines vérités qui s'imposent, qu'il faut admettre « sans les démontrer, qui ne sont pas dès lors objet de science, mais de connaissance immédiate et nécessaire, vérités que l'homme ne suppose pas gratuitement, qu'il ne prouve pas davantage, mais qu'il connaît naturellement (1). »

« De ces vérités, qu'elle appelait les premiers principes, l'ancienne Ecole, écrivais-je jadis, disait volontiers : l'homme les voit (2) ; la nouvelle Ecole dit plutôt : il y croit. » Et je m'efforçais de prouver que la divergence est peut-être plus apparente que réelle.

Ce qu'il faut rappeler ici, c'est que l'ancienne Ecole, et saint Thomas surtout, se rendent si bien compte du caractère « d'imperfection, d'ébauche, d'inachèvement, de la forme embryonnaire que revêt en nous la connaissance des principes », que cette imperfection est précisément la raison pour laquelle saint Thomas n'assigne pas en nous, à la connaissance ou perception de l'Absolu, une faculté ou puissance spéciale, autre que la raison.

Cette vue est développée en particulier dans l'admirable article premier de la question quinzième de *la Vérité*, dans *les Questions disputées* (3).

On oublie trop, il faut le redire, chez les partisans comme chez les adversaires de la scolastique, le rôle

(1) S. Thom., in metaph. Aristot., lib. IV, lect. 2 ;— lib. XI, lect. 5.
(2) Sum. Theol. 2-2, q. 2, a. 4. c.
(3) *De Ver.*, q. XV, a. 1. *Utrum intellectus et ratio diversæ potentiæ sint ?*

très considérable dévolu pour saint Thomas à ce qu'il nomme l'*habitus pincipiorum*, ou vertu intuitive des premiers principes.

Cette aptitude ou vertu naturelle de notre intelligence, par une intuition incomplète, mais réelle, perçoit la vérité des premiers principes, le simple, « l'absolu », assez pour le constater, pas assez pour le « posséder ». Nous percevons l'absolu, mais d'une façon si fugitive, si extérieure, si peu intime que cette connaissance ne saurait nous satisfaire.

Cette quasi-faculté, saint Thomas l'appelle soit la fonction (*habitus*) des principes, soit l'intelligence des principes, soit l'intelligence tout court. Et il l'oppose en nous à la raison proprement dite, à la raison raisonnante, qui abstrait, généralise, forme des jugements et des déductions, et arrive à démontrer, au sens propre, des vérités finies et particulières, qu'elle « possède par une véritable science », parce que, les dominant en vertu d'un principe supérieur à elles, elle est parvenue à les entourer de toutes parts, à les *comprendre*, à les enclore dans le cercle fermé de son analyse, à les transformer en *conclusions* rigoureuses. La raison raisonnante ne se rend maîtresse d'une vérité qu'en la décomposant pour la reconstruire : *dividendo et componendo cognoscimus*.

Ce procédé, qui est l'essence même de la raison raisonnante, est par suite nécessairement superficiel. Arrivé à l'élément simple, à l'absolu, qui est par définition inanalysable, l'outil cesse de mordre, le raisonnement doit s'arrêter. Son domaine propre est donc la vérité finie et relative.

Or, continue saint Thomas, la raison rencontre l'ab-

solu au point de départ et au terme de sa marche ; au point de départ avec le vulgaire qui admet sans les discuter les *faits donnés* de la vie et du bon sens, au terme avec le critique, qui constate qu'il doit accepter, sans le démontrer, l'indémontrable.

Admettre comme vrai l'absolu certain, constaté, perçu, connu, mais *inanalysable*, et par conséquent, au sens strictement scientifique du mot, « indémontrable », — et démontrer le vrai relatif, dans la perspective de l'absolu implicitement admis, ce sont donc, dans la pensée de saint Thomas, deux actes irréductibles l'un à l'autre, quoique liés ensemble, produits tous les deux par notre esprit : l'un est l'acte propre de l'intelligence, l'autre est l'acte propre de la raison raisonnante. On voit que, selon l'Ecole, ces deux actes constituent vraiment deux catégories de l'esprit.

L'erreur de Kant, et celle de tous les relativistes, c'est précisément de creuser un fossé infranchissable entre les deux fonctions de notre esprit, dont saint Thomas a si délicatement marqué à la fois la distinction et le lien. Il ne s'agit pas, comme le veut Kant, de substituer la croyance (ni l'intuition bergsonienne) au savoir, dans l'ordre moral et pratique, ou de rêver, dans l'ordre de la raison pure, un savoir sans aucun mélange de croyance ; mais il s'agit d'accepter humblement, dans tous les ordres, l'inévitable compénétration du savoir par la croyance, c'est-à-dire de la démonstration rationnelle du relatif par l'obscure intuition de l'absolu « indémontrable » : il s'agit de nous con-

tenter de la synthèse, telle qu'elle est, de nos facultés.

Synthèse réelle et vivante, mais incomplète et douloureuse, parce qu'elle est sans cesse, par rapport à la possession de la vérité, en effort plutôt qu'en résultat, en puissance plus encore qu'en acte. Il s'agit de ne pas briser la réalité indéniable de l'être vivant que nous sommes, sous prétexte qu'il ne répond pas à notre conception de la vie et afin d'en examiner les ressorts, comme un enfant brise sa poupée parce qu'elle ne répond pas à ses questions et pour voir « ce qu'il y a dedans ».

Il s'agit, pour la raison raisonnante, de ne pas se bâtir une tour d'ivoire sans contact possible avec la réalité objective, cette moderne tour d'orgueil dont Descartes, sans le vouloir, a creusé les fondations, dont Kant savamment a élevé les murailles, dont Hégel garde le sommet et d'où l'âme, une fois prisonnière, ne peut plus s'évader que par miracle.

Il s'agit, tout en constatant que la connaissance que nous avons du monde est, dans une certaine mesure, purement relative et analogique, de constater en même temps que savoir cela, c'est se rendre compte, à un certain degré, de ce que serait une connaissance absolue et toute réelle ; comparer l'absolu et le relatif, c'est posséder une norme qui distingue avec justesse l'un de l'autre.

C'est donc dominer, dépasser décidément le devenir et le relatif ; c'est, dans l'acte même de la connaissance fluente et relative que nous prenons du monde, atteindre, toucher, constater l'être, l'absolu. La philosophie catholique, qui est celle

du bon sens, ne demande pas autre chose, mais elle demande cela.

Ainsi notre vertu d'intuition, d'après saint Thomas, est réelle ; elle est même, dans notre raison, ce qui permet de donner à cette raison le nom d'intelligence, de faculté intellectuelle ; mais parce que notre âme est liée à un corps, parce que notre intelligence n'est qu'une raison humaine, la vertu d'intuition, qui est en elle, ne lui appartient pour ainsi dire pas en propre ; car l'intuition pure est le mode de comprendre qui appartient en propre aux substances spirituelles, aux intelligences séparées, aux anges.

« Or, dit saint Thomas, ce qui appartient en propre « à une nature supérieure ne peut se trouver dans « une nature inférieure à l'état parfait, mais seule- « ment par une faible participation. Or, ce qui est ainsi « participé, on ne l'a pas comme une chose vrai- « ment possédée, c'est-à-dire comme une chose plei- « nement soumise à la puissance de celui qui l'a : c'est « ainsi, par exemple, que la connaissance de Dieu « n'est point chose réellement possédée en propre « par l'homme, mais par Dieu seul, comme il est dit « au premier livre des *Métaphysiques* (d'Aristote, « chapitre II, après le milieu).

« Par suite, ce qu'on a de cette manière, sans le « posséder en propre, ne saurait exiger ni déterminer « en celui qui l'a une puissance ou faculté spéciale. « Et c'est pourquoi il n'y a point chez l'homme une « faculté particulière proprement dite, par laquelle « il aurait, d'un simple regard, d'une façon *absolue*

« et sans discours, la connaissance de la vérité ; mais « cette sorte de prise de la vérité est en lui par une « certaine vertu ou fonction naturelle (*habitus*) que « l'on appelle l'intelligence des principes.

« Il n'y a donc pas dans l'homme une puissance « séparée de la raison, et qui s'appellerait intelligence ; « mais c'est la raison elle-même qui prend le nom d'in- « telligence en tant qu'elle participe à la simplicité du « pur regard intellectuel, et cette intuition se trouve, « comme nous l'avons vu, au point de départ et au « terme de la propre opération de la raison (1). »

D'après saint Thomas, l'intuition des principes n'est donc pas en nous une intuition totale et satisfaisante. Nous voyons, au contraire, combien elle reste incomplète, imparfaite et, — au regard de la seule faculté intellectuelle proprement dite qui en nous « possède » réellement son objet et jouisse de cette possession, — décevante et presque désespérante. La seule faculté, en effet, qui nous rende pleinement compte de ce qu'elle saisit, c'est le raisonnement, la déduction par abstraction. Et celle-ci n'a aucune prise sur l'objet de notre précaire intuition. C'est pourquoi saint Thomas nous dit que l'intuition des principes n'est point en nous à l'état parfait, ni à titre de propriété, mais comme une très faible participation de l'intelligence pure, qui appartient aux anges.

De là vient que la faculté intuitive est en nous, pour ainsi parler, sans être à nous : nous n'en avons ni la disposition, ni le contrôle : nous ne la « possédons » pas, ni elle ni, par suite, son objet. L'absolu

(1) *De Ver.*, q. XV, a 1. c.

nous apparaît, mais dès que nous voulons le saisir, nous ne pouvons l'exprimer que sous des formules abstraites, dont le caractère est le contraire même de l'absolu. Cette antinomie entre le contenu des principes et la formule qui les revêt n'a point échappé à saint Thomas, non plus que la conséquence qui en résulte et qui est l'obscurcissement de l'intuition même des principes. Oui, cette intuition est « obscure », car encore que ce soit l'« intelligence » qui saisit les principes, c'est la « raison » qui les fixe et les formule, et la raison n'est qu' « un obscurcissement de l'intelligence pure (1) ».

Saint Thomas a même très bien vu la raison pour laquelle la connaissance spirituelle qui est en notre âme revêt en nous cette défectuosité, ce caractère misérable et presque contradictoire qui fait de l'intelligence condamnée à « raisonner » la dernière, en dignité et en nature, des substances intelligentes.

C'est que l'intelligence qui est en nous, étant liée substantiellement à un corps, baigne, pour ainsi dire, dans une atmosphère de spatialité et de temps. C'est le temps et l'espace qui projettent leur ombre sur notre lumière intellectuelle et l'obscurcissent (2).

L'étendue dans la durée et dans l'espace, c'est la condition, au moins extrinsèque, de toutes nos opérations vitales, et c'est là ce qui obscurcit en nous la

(1) « Rationale sumitur quandoque stricte et proprie, secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae. » 1, d. 25, q. 1, a. 1, *ad 4*.

(2) Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo *lumine rationali per continuum et tempus adumbrato*, ex hoc quod cognitionem a sensu et imaginatione accipit (2 d. 3, q. 1, a 2).

lumière rationnelle, et ce qui rend notre faculté d'intuition, et par suite notre possession de la vérité, si laborieuse et si incomplète (1).

Saint Thomas n'a donc point rêvé une adéquation, au sens absolu du mot, de notre intelligence et des choses ; entre notre esprit et la réalité s'établit plutôt un contact qui est le minimum de l'adéquation. Contact réel, mais sans cesse fugitif, renouvelé comme en un point indivisible, contact extérieur plutôt qu'intime, « sans fixation définitive, ni tranquille possession ». Tel quel, il suffit à fonder à la fois la certitude des principes et celle des conclusions. Soit instinctivement avec les simples, soit scientifiquement avec les critiques, nous constatons jusqu'à l'évidence que nous pouvons et que nous devons nous contenter de ce minimum. Il y a donc dans notre perception de l'absolu un élément réel de connaissance, et il y a aussi, de notre part, un élément d'acceptation de l'imperfection, plus ou moins sentie, de cette connaissance, et si nous allions au fond des choses, nous constaterions que cette imperfection n'est autre que l'imperfection même de notre être en face de l'Etre absolu.

Comment M. Bergson, au mépris de toute méthode scientifique, escamote le problème psychologique de la pensée.

N'est-il pas vrai que cette théorie de la connaissance est plus conforme à l'expérience, plus raisonnable, plus scientifique, que les rêveries de M. Bergson?

(1) C'est cet « obscurcissement » qui reste à étudier. Voir *le Besoin de croire et le besoin de savoir*, pp. 62 et suiv.

C'est par de vrais tours de passe-passe que ce dernier escamote tout le problème.

Il note très bien, et en termes excellents, la différence irréductible qui existe entre l'homme et l'animal.

« Comment n'être pas frappé du fait que l'homme « est capable d'apprendre n'importe quel exercice, de « fabriquer n'importe quel objet, enfin d'acquérir « n'importe quelle habitude motrice, alors que la « faculté de combiner des mouvements nouveaux est « strictement limitée chez l'animal le mieux doué, « même chez le singe? La caractéristique cérébrale « de l'homme est là. Le cerveau humain est fait, « comme tout cerveau, pour monter des mécanismes « moteurs et pour nous laisser choisir parmi eux, à « un instant quelconque, celui que nous mettrons en « mouvement par un jeu de déclic. Mais il diffère des « autres cerveaux en ce que le nombre des mécanismes qu'il peut monter et, par conséquent, le « nombre des déclics entre lesquels il donne le choix « est *indéfini*. Or, du limité à l'*illimité* (1) il y a toute « la distance du fermé à l'ouvert. Ce n'est pas une « différence de degré, mais de nature (2). »

« Radicale aussi, par conséquent, est la différence « entre la conscience de l'animal, même le plus intelligent, et la conscience humaine. Car la conscience « correspond exactement à la puissance de choix « dont l'être vivant dispose; elle est coextensive à

(1) Les soulignements sont de moi. (B. G.)
(2) *L'Evolution créatrice*, p. 285.

« la frange d'action possible qui entoure l'action « réelle : conscience est synonyme d'invention et de « liberté.

« Or, chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une « variation sur le thème de la routine. Enfermé dans « les habitudes de l'espèce, il arrive sans doute à les « élargir par son initiative individuelle ; mais il n'é- « chappe à l'automatisme que pour un instant, juste « le temps de créer un automatisme nouveau : les « portes de sa prison se referment aussitôt ouvertes ; « en tirant sur sa chaîne il ne réussit qu'à l'allonger. « Avec l'homme, la conscience *brise la chaîne*, chez « l'homme, et chez l'homme seulement, *elle se libère.*

« Toute l'histoire de la vie jusque-là avait été celle « d'un effort de la conscience pour soulever la matière « et d'un écrasement plus ou moins complet de la « conscience par la matière qui retombait sur elle. « L'entreprise était paradoxale, si toutefois l'on peut « parler ici, autrement que par métaphore, d'entre- « prise et d'effort.

« Il s'agissait de créer avec la matière, qui est la « nécessité même, un instrument de liberté, de fabri- « quer une mécanique qui triomphât du mécanisme et « d'employer le déterminisme de la nature à passer « à travers les mailles du filet qu'il avait tendu.

« Mais, partout ailleurs que chez l'homme, la « conscience s'est laissé prendre au filet dont elle vou- « lait traverser les mailles. Elle est restée captive des « mécanismes qu'elle avait montés. L'automatisme, « qu'elle prétendait tirer dans le sens de la liberté, « s'enroule autour d'elle et l'entraîne. Elle n'a pas la « force de s'y soustraire, parce que l'énergie dont elle

« avait fait provision pour des actes s'emploie pres-
« que tout entière à maintenir l'équilibre infiniment
« subtil, essentiellement instable, où elle a amené la
« matière.

« Mais l'homme n'entretient pas seulement sa
« machine ; il arrive à s'en servir *comme il lui plaît*.
« Il le doit sans doute à la supériorité de son cer-
« veau, qui lui permet de construire un nombre *illi-
« mité* de mécanismes moteurs, d'opposer sans cesse
« de nouvelles habitudes aux anciennes, et, en divi-
« sant l'automatisme contre lui-même, de le *dominer*.
« Il le doit à son langage, qui fournit à la conscience
« un corps *immatériel* où s'incarner et la dispense
« ainsi de se poser exclusivement sur les corps maté-
« riels dont le flux l'entraînerait d'abord, l'engloutі-
« rait bientôt. Il le doit à la vie sociale, qui emma-
« gasine et conserve les efforts comme le langage
« emmagasine la pensée, fixe par là un niveau moyen
« où les individus devront se hausser d'emblée, et,
« par cette excitation initiale, empêche les médiocres
« de s'endormir, pousse les meilleurs à monter plus
« haut.

« Mais notre cerveau, notre société et notre langage
« ne sont que les signes extérieurs et divers d'une
« seule et même *supériorité interne*. Ils disent, chacun
« à sa manière, le succès *unique, exceptionnel*, que
« la vie a remporté à un moment donné de son évo-
« lution. Ils traduisent la *différence de nature*, et
« non pas seulement de degré qui sépare l'homme
« du reste de l'animalité.

« Ils nous laissent deviner que si, au bout du large
« tremplin sur lequel la vie avait pris son élan, tous

« les autres sont descendus, trouvant la corde tendue « trop haute, l'homme *seul a sauté* l'obstacle (1). »

C'est à merveille, mais ce passage du limité à l'illimité (2), cette « puissance indéfinie », « *immatérielle* », qui apparaît tout à coup chez l'homme, cette faculté « *sans fin* de décomposer et de recomposer des systèmes » (3), ce « langage » dont les signes sont « extensibles à une *infinité* de choses (4) », ce saut brusque de l'animal à l'homme (5), comment expliquez-vous tout cela ?

On ne l'explique pas du tout, c'est bien simple. On constate que l'activité humaine, mentale, volitive, affective, sociale, est quelque chose d'absolument à part dans le monde physique, « d'incommensurable » et d'irréductible à tout le reste. Et voici un exemple (qu'on me passe le mot) des boniments par lesquels on veut faire croire au lecteur qu'on tente d'expliquer le mystère. Il s'agit de la comparaison entre le cerveau de l'homme et celui des animaux.

« La différence paraît n'être d'abord qu'une différence de volume et de complexité. Mais il *doit bien* « *y avoir autre chose encore*, à en juger par le fonc« tionnement. Chez l'animal, les mécanismes moteurs « que le cerveau arrive à monter, ou, en d'autres ter« mes, les habitudes que sa volonté contracte, n'ont « d'autre objet et d'autre effet que d'accomplir les

(1) *Ibidem*, pp. 285-287.
(2) P. 285.
(3) P. 170.
(4) P. 171.
(5) P. 201.

« mouvements dessinés dans ces habitudes, emmaga-
« sinés dans ces mécanismes.

« Mais chez l'homme l'habitude motrice peut avoir « un second résultat, *incommensurable* avec le pre- « mier. Elle peut tenir en échec d'autres habitudes « motrices, et, par là, en *domptant l'automatisme*, « mettre en liberté la conscience. On sait quels vastes « territoires le langage occupe dans le cerveau humain. « Les mécanismes cérébraux qui correspondent aux « mots ont ceci de particulier qu'ils peuvent être mis « aux prises avec d'autres mécanismes, ceux, par « exemple, qui correspondent *aux choses mêmes*, ou « encore être mis aux prises les uns avec les autres : « *pendant ce temps*, la conscience, qui eût été entraî- « née et noyée dans l'accomplissement de l'acte, se « ressaisit et se libère (1). »

Et voilà, non pas « pourquoi votre fille est muette », mais au contraire voilà comment il se fait qu'elle parle, et qu'elle raisonne, et qu'elle pense.

Franchement, est-ce sérieux ?

Et ce petit postulat, qui n'a l'air de rien, et qu'on nous insinue tout doucement et comme sans y penser, et qui ne contient rien autre chose que tout le principe de la théorie :

« *Supposons*, comme nous le faisions entrevoir « dans le précédent chapitre, qu'il y ait, au fond de la « vie, un effort pour greffer sur la nécessité des for- « ces physiques la plus grande somme possible d'in- « détermination (2). »

(1) P. 199.
(2) P. 125.

« Supposons... » Et si nous ne supposions pas ? Et si, au lieu de supposer, je vous priais de me prouver ? Et si ce prétendu effort qu'il y a au fond de la vie, je vous demandais d'en essayer une explication conforme aux faits évidents de ma conscience, de ma pensée, de ma liberté morale ?

Cela vous gênerait, n'est-ce pas, et vous me répondriez par votre « cinématographe », votre « kaléidoscope », et par le « bouquet de fusées » de votre « feu d'artifice » ?

Oh ! le hideux métier que celui de sophiste !

La philosophie de M. Bergson n'est qu'un panthéisme impie et blasphématoire.

Tout au fond, le dernier mot de ces vaines subtilités, comme le secret de leur succès, ce sont les négations anti-religieuses.

Infiniment plus dangereuse que le matérialisme brutal est cette évolution universelle, d'allure idéaliste, anti-matérialiste même jusqu'à supprimer la matière pour la noyer dans l'esprit. On l'a bien dit, c'est un hégélianisme anti-intellectualiste. En réalité, c'est la destruction de tout, puisque, d'une part, le « physique n'est que du psychique inverti », la matière n'est donc que de l'esprit; et, d'autre part, tout notre travail doit consister à désavouer et à renier notre intelligence, à l'abdiquer pour nous réabsorber dans le Tout-Action.

Ce Tout-Action, c'est ce qui remplace Dieu. Et il est vraiment incompréhensible que des catholiques et

même des prêtres aient pu regarder autrement qu'avec horreur et mépris ce panthéisme nullement déguisé, qui s'affiche par les formules les plus outrageantes pour le premier des dogmes de notre raison et de notre foi :

« Si partout c'est la même espèce d'action qui s'ac-
« complit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de
« se refaire, j'exprime simplement cette similitude
« probable quand je parle d'un centre d'où jailliraient
« comme les fusées d'un immense bouquet, — pourvu
« toutefois que je ne donne pas ce centre pour une
« chose, mais pour une continuité de jaillissement.
« Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait : il est vie
« incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue,
« n'est pas un mystère : nous l'expérimentons en nous
« dès que nous agissons librement... (1). »

Pour expliquer les courants divergents selon lesquels les formes vitales se sont séparées, et, au cours de l'universelle évolution, ont produit successivement végétaux, animaux, homme, « point n'est besoin de faire intervenir une force mystérieuse (2) ».

Le Dieu du spiritualisme et du christianisme, c'est « un être qui ne sera rien puisqu'il ne fera rien », — « un Dieu inefficace qui résumera simplement en lui « tout le donné (3) ». Il s'agit de « déraciner le pré- « jugé » qui nous fait croire à « l'acte créateur donné « en bloc dans l'essence divine (4) ». Est-ce assez clair ?

(1) P. 270.
(2) P. 123.
(3) P. 214.
(4) P. 262.

Voici la critique dédaigneuse et sommaire par laquelle on prétend exécuter, « balayer », comme on dit, à tout jamais, les vérités de la philosophie spiritualiste Dieu, la liberté, la spiritualité de l'âme, sa distinction d'avec la matière, son immortalité, — vérités qui font bloc, d'une part avec la foi chrétienne, de l'autre avec le bon sens, la morale universelle et l'indestructible instinct religieux du genre humain. Il est réellement consolant de constater qu'avec toutes les ressources dont ils disposent, et malgré leur attitude d'orgueil écrasant, les pontifes de la philosophie dite « nouvelle » n'ont rien de plus à nous opposer.

« La grande erreur des doctrines spiritualistes a été « de croire qu'en isolant la vie spirituelle de tout le « reste, en la suspendant dans l'espace aussi haut que « possible au-dessus de la terre, elles ne l'exposaient « pas simplement ainsi à être prise pour un effet de « mirage (1)! »

La « vie spirituelle », c'est Dieu... Donc l'erreur du spiritualisme est de croire à un Dieu distinct du monde. La preuve que c'est une erreur, s'il vous plaît? — C'est que le Dieu du spiritualisme n'est qu'un « effet de mirage ». Un point, c'est tout. N'est-ce pas que le Dieu Créateur est bien « balayé » ?

« Certes, elles (les doctrines spiritualistes) ont « raison d'écouter la conscience, quand la conscience « affirme la liberté humaine ; — mais l'intelligence « est là qui dit que la cause détermine son effet,

(1) P. 292.

« que le même conditionne le même, que tout se « répète et que tout est donné. »

Donc la conscience humaine se trompe quand elle affirme invinciblement que l'homme est libre. — La preuve qu'elle se trompe, s'il vous plaît ? — C'est que « l'intelligence » (celle de M. Bergson, c'est-à-dire évidemment l'intelligence tout court) a prononcé que toute « cause détermine son effet », et que, par conséquent, il n'y a point de causes libres, quoique le grand Tout-Action soit par ailleurs pure essence de liberté, et que la liberté soit partout.

Si vous trouvez qu'après cela la liberté psychologique et morale de l'individu humain n'est pas bien « balayée », vous êtes difficile.

« Elles (les doctrines spiritualistes) ont raison de « croire à la réalité absolue de la personne et à son « indépendance vis-à-vis de la matière ; — mais la « science est là, qui montre la solidarité de la vie « consciente et de l'activité cérébrale. »

« Solidarité », oui, — identité et dépendance intrinsèque, non. Et toute la tradition spiritualiste reconnaît, proclame et démontre par l'expérience, à la fois la dépendance extrinsèque et l'indépendance substantielle de l'âme par rapport au corps, la transcendance de la pensée, de l'amour spirituel et libre, de l'esprit qui les produit. Mais la science (celle de M. Bergson) affirme sans même essayer l'ombre d'une preuve, et voilà la spiritualité de l'âme « balayée ».

« Elles (les doctrines spiritualistes) ont raison d'at- « tribuer à l'homme une place privilégiée dans la

« nature, de tenir pour *infinie* la distance de l'ani-
« mal à l'homme ; — mais l'histoire de la vie est là,
« qui nous fait assister à la genèse des espèces par
« voie de transformation graduelle et qui semble ainsi
« réintégrer l'homme dans l'animalité. »

J'ose dire qu'il n'y a pas un seul biologiste sérieux qui puisse lire sans stupéfaction ou sans haussement d'épaules cette affirmation monumentale que « l'histoire de la vie *nous fait assister à la genèse des espèces* par voie de transformation graduelle... ». M. Bergson est un poète qui se moque agréablement de ses lecteurs.

Pourrait-il nous dire à quelle transformation d'espèce il a « assisté » autrement qu'en un rêve de son imagination « créatrice » ? Jamais, aux plus beaux temps, bien passés, du darwinisme, le partisan le plus enthousiaste de ce système (pourvu que ce fût un expérimentateur, et non un plaisant) n'a pu parler du transformisme autrement que comme d'une « hypothèse », pour l'adoption ou la confirmation de laquelle il fallait attendre des faits... qu'on attend encore.

« Je reconnais sans peine, » écrit M. Yves Delage (qui est un vrai biologiste et non suspect de tendances religieuses), « que l'on n'a *jamais vu* une espèce
« en engendrer une autre ni se transformer en une
« autre, et que l'on n'a aucune observation absolu-
« ment formelle démontrant que cela ait jamais eu
« lieu. J'entends une vraie bonne espèce, fixe comme
« les espèces naturelles, et se maintenant comme elles
« sans le secours de l'homme (1). »

(1) Yves Delage, *l'Hérédité et les grands problèmes de Biologie générale*, p. 184, note. M. Delage reste d'ailleurs attaché à l'hypothèse trans-

Et M. Bergson nous déclare avoir *assisté* à la genèse des espèces... Combien M. Bergson est plus favorisé que M. Yves Delage!

Il est vrai que le spectacle auquel il a assisté ne se passait pas dans un laboratoire, mais dans le théâtre de « l'histoire de la vie ». Quand on domine et qu'on peut décrire l'*évolution créatrice* du monde et des mondes, on a sans doute « assisté » à bien des choses...

Soyons sérieux et demandons ceci à M. Bergson. Puisque, d'une part, les doctrines spriritualistes ont raison « de tenir pour *infinie* la distance de l'animal « à l'homme », — et puisque, d'autre part, M. Bergson a assisté à la genèse des espèces par voie de transformation graduelle, et qu'il a vu l'histoire de la vie « réintégrer ainsi l'homme dans l'animalité », M. Berson pourrait-il nous dire comment il se fait qu'une « transformation graduelle » ait pu faire franchir, par un « saut brusque », à l'animal qui devenait homme, une distance *infinie* ? Et, chose plus merveilleuse encore, comment l'homme peut-il être à la fois « réintégré dans l'animalité », et cependant rester séparé de l'animal pour une distance *infinie* ?

formiste, mais il déclare sans ambages que ce n'est pas du tout « *pour* « *des raisons* tirées de l'histoire naturelle, mais *en raison* de ses opinions « philosophiques » ; et parce qu'il ne veut pas faire à l'idée de la création du monde « par une puissance divine quelconque » l'honneur même de discuter cette idée. A la bonne heure, cela est parler franchement. On sait au moins à qui on a affaire et, entre croyants et incroyants, de quel côté est le culte vraiment désintéressé de la science, sans préjugé philosophique d'aucune sorte qui gêne la méthode. Les savants catholiques ne redoutent aucune expérience, et ne déclinent la discussion d'aucune idée, d'aucune hypothèse, d'aucun fait.

Si nous insistions pour avoir une explication, M. Bergson ne nous répondrait sans doute que par le mépris d'un regard olympien, et les doctrines spiritualistes sur la distinction essentielle de l'homme et de la bête se trouveraient « balayées ».

M. Bergson continue :

« Quand un instinct puissant proclame la survi-
« vance probable de la personne, elles (les doctrines
« spiritualistes) ont raison de ne pas fermer l'oreille à
« sa voix ; — mais s'il existe ainsi des « âmes » capa-
« bles d'une vie indépendante, d'où viennent-elles?
« quand, comment, pourquoi entrent-elles dans ce
« corps que nous voyons, sous nos yeux, sortir très
« naturellement d'une cellule mixte empruntée aux
« corps de ses deux parents? Toutes ces questions
« resteront sans réponses, une philosophie d'intuition
« sera la négation de la science, tôt ou tard elle serà
« balayée par la science, si elle ne se décide pas a
« voir la vie du corps là où elle est réellement, sur le
« chemin qui mène à la vie de l'esprit. »

D'où viennent les âmes ? De Dieu qui les crée.

Pourquoi l'âme entre dans le corps ? Pour y vivre ici-bas, et constituer, par son union avec lui, le « composé humain » dont l'existence et la nature sont constatées avec une certitude définitive par l'expérience, la conscience, la philosophie et la science, et dont la destinée elle-même est pressentie par ce que M. Bergson appelle la « métaphysique naturelle » de l'humanité.

Comment l'âme entre dans le corps? En vertu des lois naturelles de la vie, lois constituées par la sagesse

et la toute-puissance créatrice de Dieu, et auxquelles par conséquent se conforme, dans le terme créé, l'action souveraine de cette toute-puissance.

Quand l'âme entre dans le corps ? Quand le corps est apte à exercer les fonctions vitales d'un corps humain individuel.

C'est un pur mensonge d'affirmer que « ces questions resteront sans réponses », puisque ces réponses sont faites depuis longtemps par une philosophie et par une science dont les divagations de M. Bergson n'ont pu ni entamer une conclusion ni affronter une discussion.

C'est un mensonge éhonté d'affirmer que la philosophie spiritualiste est « la négation de la science », alors qu'on n'en apporte pas l'ombre d'une preuve et qu'on se montre soi-même si fort au-dessous de la science.

Ce qui est déjà, à peine éclos, « balayé par la science » et perdu dans l'oubli, ce sont les formules charlatanesques de ce triste et inepte panthéisme, renouvelé d'Hégel et d'Héraclite, dont vous avez à peine rafraîchi les oripeaux, et qui, sous prétexte de « voir la vie du corps sur le chemin qui mène à la vie de l'esprit », confond et noie toutes choses dans un abîme de contradictions et d'absurdités, et ose — ce qui est le propre de votre doctrine — demander ouvertement à l'homme le sacrifice de tout bon sens, de toute raison et de toute pensée.

Oh ! que M. Bergson est mal inspiré quand il s'essaie à un raccourci de synthèse comme celui dont je viens de disséquer les quelques lignes. Et comme il

a tort de sortir des interminables hors-d'œuvre où il égare ses lecteurs, soit en dissertant à perte de vue sur l'idée du néant, soit en les éblouissant par les projections de son « cinématographe kaléidoscopique » ou par ses « bouquets de fusées ».

Ce qui est vraiment triste, c'est de voir des philo sophes qui se prétendent catholiques se déclarer ouvertement partisans de cette philosophie si perfidement anti-religieuse, et écrire, comme M. Ed. Le Roy :

« Le grand courant philosophique, jusqu'à ces « derniers temps *(jusqu'à M. Bergson, dont l'œuvre « admirable est le point de départ d'une profonde « révolution dans les idées traditionnelles)*, coulait « en plein rationalisme... (1). »

La philosophie de la « torsion » mentale. — La rectitude de la raison (recta ratio) de la philosophie catholique.

Ce qui juge d'une façon définitive la philosophie prétendue « nouvelle », c'est qu'elle est totalement hors de « l'humain », hors de la réalité, hors de ce que M. Loisy lui-même, dans sa définition du relativisme, appelait les « directions invariables et permanentes » de la pensée humaine. C'est une philosophie cyniquement anti-naturelle.

Renan avait déjà dit quelque part qu'il fallait penser à l'inverse du bon sens pour philosopher, parce qu'il sentait que le bon sens est l'allié nécessaire de Dieu dans le monde. « Tout est fécond, a-t-il écrit, excepté le bon sens. »

Si l'homme conserve l'usage normal de sa raison

(1) *Revue de métaphysique et de morale*, 1899, p. 727.

et si sa volonté est droite, il arrivera un jour ou l'autre inévitablement, à la vérité religieuse. Le seul moyen infaillible qu'ait l'homme de se séparer de Dieu est de divorcer d'avec son intelligence, et c'est ce tour de force que lui impose M. Bergson. Ce n'est qu'aux époques et dans les pays d'extrême décadence que cette systématisation du détraquement cérébral peut apparaître et obtenir la vogue.

Hégel avait déjà déclaré que, pour penser comme il convient, l'esprit « doit prendre la position invertie » (1).

Et M. Bergson fait écho à cette parole de son véritable maître en suggérant que le physique est « simplement du psychique inverti (2) ».

Il s'agit donc de nous réintégrer dans la vie, dans le flux vital universel, en abdiquant franchement notre manière naturelle de connaître, en renonçant à raisonner, en fermant les yeux et en faisant « le saut » dans le vide, dans ce que nous croyons l'absurde, le contradictoire. « En théorie, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence... (3). »

C'est pourtant cette absurdité, non pas seulement apparente, mais réelle, qu'on nous propose sérieusement.

« Essayons de voir, non plus avec les yeux de la « seule intelligence, qui ne saisit que le tout fait et qui « regarde du dehors, mais avec l'esprit, je veux dire « avec cette faculté de voir qui est immanente à la

(1) « Vertehrte Stellung ». Hégel, *Œuvres*, t. VI, p. 178.
(2) *L'Evolution créatrice*, p. 220.
(3) *Ibid.*, p. 210.

« faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la « torsion du vouloir sur lui-même. Tout se remettra « en mouvement et tout se résoudra en mouvement. « Là où l'entendement, s'exerçant sur l'image suppo- « sée fixe de l'action en marche, nous montrait des « parties infiniment multiples et un ordre infiniment « savant, nous devinerons un processus simple, « une action qui se fait à travers une action qui se « défait, quelque chose comme le chemin que se fraye « la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris « qui retombent des fusées éteintes (1). »

Il fallait bien que cela finît par un feu d'artifice, afin de nous laisser dans le noir parfait qui suit en effet la dernière fusée éteinte.

Que si vous n'avez pas encore bien compris, voici l'explication :

« Pour que notre conscience coïncidât avec quelque « chose de son principe, il faudrait qu'elle se déga- « geât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il fau- « drait que, se retournant et se tordant sur elle-même, « la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec l'acte de « *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons don- « ner brusquement en violentant la nature, mais non « pas soutenir au delà de quelques instants. »

Enfin, si cet « effort » nous paraît trop « douloureux » à soutenir, on nous avertit que le mieux, comme pour une opération chirurgicale, est de « brusquer les

(1) P. 272.

« choses » et, « par un acte de volonté, pousser l'intel-
« ligence hors de chez elle (1) ».

Ainsi autrefois on regardait la philosophie comme l'art de penser droit, de raisonner juste, d'acquérir la rectitude de l'esprit. La philosophie selon M. Bergson est l'art de penser tordu : c'est bien la déformation volontaire et méthodique du cerveau. Et cette abominable doctrine est l'aboutissement logique de *la Critique de la raison pure*, dont M. Bergson regarde les négations comme définitives. La « torsion » bergsonienne, qui est la systématisation de l'absurde, dérive logiquement de la disjonction kantienne, de ce que j'ai appelé « la luxation kantienne » de l'esprit (2). De là vient l'obscurité, le caractère ésotérique d'une philosophie qui a rompu avec le genre humain parce qu'elle a rompu avec la réalité et avec la vie. De là cette littérature et cet art de détraqués, ce byzantinisme de la pensée et de la langue, qui font perdre à notre intelligence, à notre goût, à notre idiome, toutes leurs qualités natives.

L'œuvre opérée par ces tortionnaires sur le cerveau et sur l'âme des malheureux jeunes gens qui leurs sont confiés fait penser au crime de ces misérables qui déforment à dessein les membres des enfants tombés entre leurs mains pour en faire des acrobates désarticulés ou des infirmes dignes de pitié. La torsion bergsonienne, dérivée de la disjonction kantienne, c'est l'entorse volontaire et inguérissable de l'esprit.

(1) P. 211.
(2) *Foi catholique*, 1908, t. II, juillet-août.

A quelles insanités, à quels suicides de raison et de conscience de telles doctrines peuvent-elles, doivent-elles entraîner des âmes ignorantes et faibles de jeunes gens et de femmes, quand des esprits faits et vigoureux ont besoin de tout leur bon sens et de toute leur énergie pour se raidir contre l'attrait malsain de l'absurde ? Il est aisé de le deviner, et de comprendre à quel point la décadence de la race, qui permet l'éclosion de ces vénéneuses végétations de pensée, est favorisée et précipitée à son tour par leur succès.

Voici l'analyse d'une étude sur les sexes, publiée par une femme, disciple de M. Bergson. Je l'indique à titre de curiosité plutôt ridicule qu'autre chose. On y verra ce que deviennent les théories de M. Bergson sur « l'intelligence » et « l'intuition » en passant par le cerveau de ses auditrices. Ces idées d'ailleurs, s'il y a là des idées, n'ont rien de bien nouveau. J'emprunte ce compte-rendu à un journal que j'estime inutile de nommer, non plus que la revue dont ce compte-rendu donne l'analyse.

« Dans une étude sur les sexes, signée *Une Bergsonienne*, l'auteur s'appuie sur le fait que la conscience unique se manifeste par deux sortes de mentalités : l'intuition et l'intelligence. Or, ces deux formes de la mentalité doivent correspondre aux sexes. L'homme serait « surtout intelligence » et la femme « surtout intuition ». Le sexe, d'après une hypothèse de l'auteur, est un dédoublement tenté par la conscience pour passer tout entière à travers la matérialité. « La vraie « cause doit être d'ordre psychique. Physiquement, « il n'était pas indispensable. Des foules d'organismes

« se propagent sans ce secours. Nous ne sommes pas
« — côté hommes et côté femmes — doués de mentalités différentes parce que nos corps sont diversement
« sexués, mais nos corps ont un sexe parce que nos
« esprits en ont un. »

La « métaphysique naturelle » de l'humanité.

« Dieu a fait l'homme droit », dit l'Ecriture Sainte, et la « torsion » bergsonienne, en travaillant à fausser et à détruire cette droiture native, est un hommage involontaire à la philosophie religieuse du bon sens et à la tradition spiritualiste de l'humanité tout entière.

A propos de la philosophie grecque de Platon et d'Aristote, M. Bergson est bien obligé de constater le caractère d'universalité, de rectitude normale, de plénitude d'esprit et de vie, de cette pensée qui, devenue chrétienne précisément parce qu'elle était souverainement humaine, a moulé notre race.

« Les Grecs ont créé un type de vérité suprasen-
« sible... Dès qu'on incline à faire de la métaphysi-
« que une systématisation de la science, on glisse
« dans la direction de Platon et d'Aristote (1). »

« Puisque nous venons de décrire le mécanisme...
« de l'intelligence, il importe que nous montrions à
« quelle représentation du réel le jeu de ce mécanisme
« aboutit. Cette représentation est précisément,
« croyons-nous, celle qu'on trouve dans la philoso-
« phie antique. »

« Les grandes lignes de la doctrine qui s'est déve-
« loppée de Platon à Plotin en passant par Aristote

(1) *L'Evolution créatrice*, p. 375.

« (et même, dans une certaine mesure, par les Stoï-
« ciens) n'ont rien d'accidentel, rien de contingent,
« rien qu'il faille tenir pour une fantaisie de philoso-
« phe... Aujourd'hui encore nous philosopherons à
« la manière des Grecs, nous retrouverons, sans avoir
« besoin de les connaître, telles et telles de leurs
« conclusions générales, dans l'exacte mesure où nous
« nous fierons à l'instinct [cinématographique] de notre
« pensée (1). »

Qu'on n'oublie pas que le mot « cinématographique » que j'ai mis entre crochets désigne, d'après M. Bergson, le caractère essentiel et inaliénable de la pensée humaine; selon lui-même, nous penserons donc au mode humain, au mode normal de l'humanité dans la mesure où nous penserons selon la tradition spiritualiste.

Plus clairement encore, ayant résumé ces « conclusions générales » de la philosophie antique : Dieu cause du monde, l'âme, etc., il ajoute :

« Si l'on fait abstraction des matériaux friables
« qui entrent dans la construction de cet immense
« édifice, une charpente solide demeure, et cette
« charpente dessine les grandes lignes d'une méta-
« physique qui est, croyons-nous, la *métaphysique*
« *naturelle* de l'intelligence humaine... (2). »

On ne peut pas exagérer la portée d'un tel aveu, qui va bien plus loin que ne le voudrait son auteur. Quand l'homme pense selon sa nature, normalement, en homme, quand il pense droit, il constate Dieu, le

(1) P. 341.
(2) *Ibid.*, p. 352.

Dieu Cause efficiente et Cause finale de l'univers, le Dieu de la philosophie spiritualiste et chrétienne.

M. Bergson se doute-t-il qu'il parle exactement comme le Concile du Vatican qui définit que « la lumière *naturelle* de la raison humaine nous fait connaître avec certitude, par le moyen des faits, des créatures, Dieu notre Créateur et notre maître ».

La voilà, en effet, « la métaphysique naturelle de « l'intelligence humaine » ! Elle comprend et embrasse dans ses conclusions les grandes lignes de la religion naturelle, au sens profondément vrai et nécessaire de ce mot : religion incomplète, et par elle-même historiquement insuffisante à l'humanité, mais dont les données, réellement existantes dans la raison et la conscience de l'homme, sont indéracinables et indispensables à la religion surnaturelle positive, qui les précise et les complète. C'est cette religion naturelle que le modernisme a, entre toutes les vérités rationnelles et révélées, le plus en horreur, parce qu'elle est le nœud vivant du problème religieux. C'est pour la détruire qu'il refuse à l'intelligence humaine toute connaissance qui atteigne, de façon ou d'autre, l'absolu.

Et à cette « métaphysique naturelle » de la pensée humaine, à cet état normal et naturel de l'esprit, la révélation surnaturelle, nullement nécessaire ni postulée, mais purement gracieuse, pénétrante et élévatrice, s'est adaptée sans contradiction et sans violence : et la « métaphysique naturelle » de l'esprit humain forme la base même de la foi : et cette base, la *droite*

raison nous en donne la démonstration : *recta ratio fidei fundamenta demonstrat.*

Et ne serait-ce pas précisément pour éviter cette prise du Dieu vivant, cette prise du surnaturel qui, elle le sent, la menace sans cesse (pour la sauver), que la subtile raison contemporaine, par un geste fuyant de suprême orgueil (peut-être inconscient chez beaucoup), se *tord* afin d'échapper à Dieu ?

Un maître écrivain exprime les effets et les souffrances de l'homme à qui on a enlevé l'idéal, en disant : « Comme l'héliotrope dans une cave, il se tord pour « se tourner vers le soleil qu'il ne voit pas (1). »

Ici c'est tout le contraire. Dieu a donné à tout homme venant en ce monde les yeux intérieurs de sa raison, avec lesquels, quand il regarde *droit*, il trouve le vrai Dieu. L'homme sent cela, plus ou moins confusément. Et parce qu'il ne veut pas d'un Dieu Créateur et Maître, il essaie, dans un effort désespéré, de fermer, de « boucher » les yeux de sa raison, de « pousser l'intelligence hors de chez elle », et il se tord, il se contorsionne par une violence anti-naturelle pour tâcher inutilement de se créer, hors de son intelligence, une autre puissance de connaître, d'autres yeux qui ne verraient pas le soleil, qui ne verraient pas Dieu, qui ne verraient pas d'autre soleil ni d'autre dieu que le grand Tout-Action, dont l'homme n'est pas lui-même distinct, et au sein duquel il garde la folle et maudite indépendance de sa pensée, de sa volonté et de ses actes.

C'est peut-être bien là, à l'insu même de ses auteurs,

(1) Théophile Gautier.

le dernier mot de la philosophie de la « torsion ».

Et n'est-ce pas ce que Renan voulait dire lorsque, parlant précisément de ce dédoublement intellectuel, de cette luxation inguérissable qu'il avait contractée, lui aussi, au contact de Kant et de Hégel, il écrivait :

« On peut reconnaître qu'on s'est faussé l'esprit, mais non le redresser. Et puis la déviation a tant de charmes et la droiture est si ennuyeuse qu'en vérité, si j'étais à recommencer, je la préférerais peut-être encore (1) ! »

Cette confession impudente nous livre tout Renan, et ce n'est pas beau. Oui, la droiture est ennuyeuse et elle est gênante pour les esprits faux et pour les cœurs mauvais, parce que, quand l'homme va droit devant lui, droit par l'esprit, droit par le cœur, Dieu est au bout du chemin...

V

Conclusions. — Le relativisme et la raison.

Le dernier mot du relativisme, c'est donc la destruction même de la raison et de la pensée. Mais il est impossible de déloger le relativiste de sa position, quand il est logique et va jusqu'au bout de ses principes, car il s'est établi dans une atmosphère qu'il croit supérieure à la science, à la logique et à la raison.

Le relativisme intégral doit aller jusqu'à nier la possibilité de toute connaissance et à déclarer contradic-

(1) Renan, *Patrice*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1908.

toire et absurde l'idée même de connaître (1). Sans oser formuler de telles conclusions, qui ne lui laisseraient, en dernière analyse, comme au sophiste Cratile, d'autre ressource que le silence, un moderniste, l'un des disciples les plus enthousiastes de M. Bergson, M. Ed. Le Roy, confesse ouvertement que le principe de toute logique, de tout raisonnement, de toute pensée et de toute science, le principe de contradiction, est à ses yeux sans valeur.

Il veut bien reconnaître encore que c'est la « loi suprême du discours », mais non « de la pensée en général ». « Le principe de contradiction n'est pas uni« versel ni nécessaire autant qu'on l'a cru. » Deux propositions contradictoires, telles que *Dieu est*, *Dieu n'est pas*, peuvent s'identifier « dans les profondeurs supra-logiques » (2).

Dès lors, l'idée de la vérité est complètement transformée et transposée : l'esprit qui se meut dans l'atmosphère supra-logique fait à son gré la vérité, c'est ici surtout qu'il faut dire qu'« elle évolue avec lui, en lui, par lui » ; il la crée en vertu de cette liberté transcendante et impersonnelle qui est en lui, et qui est dans le Tout-Action avec lequel il évolue.

De tels adversaires, encore une fois, échappent à toutes les prises du discour et, par conséquent, de la discussion, puisque leur pensée prétend échapper à la loi suprême du discours, et que dès lors l'absurde n'est pas à leurs yeux signe d'erreur. On n'a

(1) Voir plus loin dans cette revue : *l'Illusion logique, théorie du subjectivisme intégral*, par un subjectiviste.

(2) Ed. Le Roy. *Revue de métaphysique et de morale*, 1905, pp. 200 et suiv.

d'autre ressource que de les admirer, et de constater avec infiniment de respect qu'ils se mettent hors des conditions communes de l'humanité, en compagnie des êtres, malheureusement trop nombreux, qui vivent « au-delà de la logique humaine ».

Le vieil Aristote y allait un peu plus rudement ; et pourtant quand il disait tout uniment au prédécesseur de Hégel contre lequel il argumentait : « Vous êtes une bûche (1), » il était encore moins dur que Pascal qui, malgré ses anathèmes contre la raison, reconnaît qu'elle « nous commande bien plus impérieusement qu'un maître ; car, en désobéissant à l'un, on est malheureux, mais en désobéissant à l'autre, on est... » Je n'achève pas, car en vérité Pascal est injuste, et le mot qu'il dit est trop grave. Désobéir à la raison est toujours une folie, je n'oserais dire que ce soit toujours une preuve de sottise.

Ce qui est certain, c'est que l'honnête et distingué professeur de philosophie et le courtois écrivain (2) qu'est M. Elie Rabier, rencontrant sur son chemin un système assez semblable à celui-ci, avouait que « déci-« dément quelques philosophes de notre époque abu-« sent de la liberté. Il faudrait prendre garde d'en « faire un *deus ex machina* ». Et il ajoutait : « Un homme qui oserait dire : « Ceci est vrai, parce que je le veux, » mériterait d'être enfermé et non d'être cru. »

Un partisan du relativisme dynamique, du panthéisme dynamique de M. Bergson n'oserait pas *dire* cela, mais logiquement, en allant au fond des choses,

(1) ὅμοιος γὰρ φύτῳ. (*Meta.*, l. III, c. 4.)
(2) Logique? C'est autre chose... (*Psychologie*, p. 555.)

pourrait-il avoir de la vérité une autre conception ?

Le relativisme et la libre-pensée.

Il est tout naturel que la libre-pensée contemporaine soit tout imprégnée de relativisme. Le kantisme et le positivisme, dans lesquels ont été élevées toutes les générations de jeunes gens qui, depuis 1860, ont passé par l'enseignement public secondaire et supérieur, en ont été pénétrées jusqu'aux moelles. Il est inutile d'insister sur ce point, que j'ai eu l'occasion d'indiquer souvent ailleurs (1).

Il faut relire dans *les Déracinés* de Maurice Barrès la genèse intellectuelle de l'élite française qui maintenant est en pleine vie : la « disjonction kantienne » est à la base de son relativisme et de son incroyance.

Le brillant professeur de philosophie du lycée de Nancy, Bouteiller, façonne à son gré le cerveau de ses élèves.

Nés pour s'émouvoir des problèmes philosophiques, ces pauvres êtres, entravés sur les bancs de la classe, tandis que la beauté se révélait à eux, — puis, en étude, sous les lampes qui leur chauffaient le crâne, relisant leurs notes, — puis au dortoir, maintenus en veille par une fièvre d'imagination, parmi les souffles réguliers des rhétoriciens et des scientifiques, — connurent ces incomparables exaltations qui deviennent, passé trente ans, le privilège de quelques natures royales.

A la fin de novembre, quand il commença de leur expliquer les vieux penseurs de l'Ionie et qu'il voulut retrouver chez eux les conceptions les plus modernes de la science, quand sa voix grave montra comment la doctrine orientale des épurations et des métempsycoses, enseignée dans les

(1) Voir *Foi catholique*, 1908, 1909, *passim*.

temples et les grandes écoles de la Grèce, est confirmée par les théories modernes qui rattachent la destinée humaine aux métamorphoses de la nature et aux lois de la vie universelle, ces graves problèmes, ce recul au fond des siècles, cette certitude créée par la concordance des religions du passé avec les académies de Paris et de Berlin, enivrèrent ces enfants d'une poésie qui ressemblait à de l'épouvante. Plus de salles d'études pour écoliers, plus de préaux pour camarades, mais d'immenses horizons imprévus et mouvants! Des phrases se détachaient du cours avec la force d'un thème musical qui leur faisait sensible la loi des choses, et cette loi variait chaque semaine selon le philosophe de la leçon; ils devenaient éperdus devant la multiplicité, la splendeur et la contradiction des systèmes...

M. Bouteiller se hâta de les fixer. Kantien déterminé, il leur donna la vérité d'après son maître. Le monde n'est qu'une cire à laquelle notre esprit comme un cachet impose son empreinte... Notre esprit perçoit le monde sous les catégories d'espace, de temps, de causalité... Notre esprit dit : « Il y a de l'espace, du temps, des causes » ; c'est le cachet qui se décrit lui-même. Nous ne pouvons pas vérifier si ces catégories correspondent à rien de réel.

En décembre, après une affreuse semaine de brouillards et comme les leçons de cette métaphysique désolée avaient encore été aggravées par les lumières de rouille qui pesaient sur la classe, Maurice Rœmerspacher écrivit aux siens une lettre vraiment douloureuse sur les limites de la connaissance. Elle révélait un tel désarroi qu'un jour, à l'affût au sanglier, son père, la lisant à son compagnon de chasse, qui haussait les épaules, déclara :

— « Si je l'ai fait comme cela, il faut bien que je l'ac- « cepte; mais je crois bien que lui et moi nous sommes refaits. »

Leur état n'avait rien de commun avec les angoisses d'un Jouffroy ou les balancements d'un Renan. La grande affaire pour les générations précédentes fut le passage de l'absolu

au relatif; il s'agit aujourd'hui de passer des certitudes à la négation sans y perdre toute valeur morale. Soudain un homme d'une grande éloquence communiquait à ces jeunes garçons le plus aigu sentiment du néant, d'où l'on ne peut se dégager au cours de la vie qu'en s'interdisant d'y songer et par la multitude des petits soucis d'une action.

Dans l'âge où il serait bon d'adopter les raisons d'agir les plus simples et les plus nettes, il leur proposait toutes les antinomies, toutes les insurmontables difficultés reconnues par une longue suite d'esprits infiniment subtils qui, voulant atteindre une certitude, ne découvrirent partout que le cercle de leurs épaisses ténèbres. Ces lointains parfums orientaux de la mort, filtrés par le réseau des penseùrs allemands, ne vont-ils pas troubler ces novices ? La dose trop forte pourrait jeter chacun d'eux dans une affirmation désespérée de soi-même ; ils se composeraient une sorte de nihilisme cruel...

M. Bouteiller, après une étape dans le scepticisme absolu, et sitôt les vacances du nouvel an passées, croyait bien, avec Kant et par l'appel au cœur, reconstituer à ses élèves la catégorie de la moralité et un ensemble de certitude. *Ils ne le suivirent pas* (1)...

Et plus loin, dans cette poignante conversation entre Taine et Rœmerspacher, le meilleur des élèves de Bouteiller :

Je sais, dit le jeune homme, ce sont des problèmes fameux : la grande crise de M. Renan à Saint-Sulpice, et son adhésion à la science; votre protestation contre la philosophie spiritualiste, quand vous réhabilitiez le sensualisme de Condillac... D'une façon plus générale, la grande affaire pour votre génération aura été le passage de l'absolu au relatif... Permettez-moi de vous le dire, Monsieur, c'est une étape franchie et nous sommes sur le point de ne plus comprendre l'angoisse de nos aînés accomplissant cette évolu-

(1) Maurice Barrès, *les Déracinés*, pp. 14-15.

tion. Ce n'est pas que nous voulions restaurer des liens que vous avez coupés, mais enfin nous ne pouvons pas plus être matérialistes que spiritualistes. Qu'est-ce que la matière ?...

Il faut vous dire que nous avions pour professeur de philosophie un kantien : il nous a exposé avec une force admirable la critique de toute certitude. Dès lors, comment parler des propriétés de la substance universelle? Ses qualités ne sont rien de plus que des états de notre sensibilité ; nous ne connaissons en soi ni les corps ni les esprits, mais seulement nos rapports avec les mouvements d'une réalité inconnue et à jamais inconnaissable. Le matérialisme est devenu pour nous une doctrine absolument incompréhensible...

— Si votre maître était un kantien, demande Taine, il a dû vous donner une conception du devoir ?

— Comment donc ! — dit Rœmerspacher, avec son rire de carabin méprisant. — L'appel au cœur!... Et puis, la fameuse loi fondamentale de la raison pratique : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe de législation universelle. »

Il est évident que le jeune homme tourne ces derniers mots en dérision.

— Cette formule ne vous satisfait pas? interroge le consciencieux M. Taine.

— Je ne crois pas qu'un seul de mes camarades ait pris au sérieux la péripétie par laquelle Kant ressuscite la certitude. C'est bien théâtral ! et cela nous rappelle que l'ennuyeuse tragédie philosophique du dix-huitième siècle avait déjà des moyens de mélodrame. Pour nous, l'impératif catégorique est réduit à être, comme on l'a dit, le « consultatif catégorique ». J'étais trop votre élève, Monsieur, pour demeurer celui de M. Bouteiller et admettre une formule qui implique la possibilité d'une législation universelle... Les hommes de siècle en siècle, comme de pays en pays, conçoivent des morales diverses qui, selon les méthodes et les climats, sont nécessaires et partant justes. Elles sont la

vérité tant qu'elles sont nécessaires. Alors, Monsieur, nous apportons devant la vie ce que vous ressentiez devant l'œuvre de Balzac : la curiosité la plus passionnée d'une si abondante zoologie (1).

Ces pages admirables ne sont pas du roman : c'est de l'histoire, et la plus dramatique de toutes les histoires, celle de la déformation mentale d'une race.

Le relativisme et la science.

Que le relativisme soit inutile à la science, et que, s'il est absolu, il détruise logiquement toute science, c'est ce qu'un savant peu suspect, M. Poincaré, a déclaré ouvertement dans cette parole connue : « La science sera intellectualiste ou elle ne sera pas (2) ! »

Voici en quels termes excellents M. Chossat, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, résume cette démonstration :

« La formule « notre connaissance est bornée aux « *phénomènes* » peut avoir deux sens : le sens scien- « tifique et le sens kantien. Dans les sciences, un « phénomène signifie « un fait à expliquer, un indi- « vidu réellement connu à ramener à une loi ou à une « cause inconnue ». Beaucoup d'écrivains anglais et « tous les auteurs français qui ne sont pas piqués de « kantisme, bien plus tous les professionnels de la « science, quand ils font de la science et non pas de « la philosophie, entendent le mot dans ce sens.

« En style kantien, c'est autre chose : « notre con-

(1) Maurice Barrès, *les Déracinés*, pp. 192-194.
(2) *La Valeur de la Science*, p. 214.

« naissance est bornée aux phénomènes » signifie que « le seul être qu'atteigne notre intelligence est l'être « que nous présentent nos sens : « cet être est le « phénomène. » C'est, remarque M'Cosh, un *tertium* « *quid* (1) qui s'interpose officieusement entre l'esprit « qui connaît et ce que l'esprit connaît de la réalité. « (M'Cosh, *The Method of the divine government*, « 4[e] éd., Edimburg, 1855, p. 536.)

« Que nous ne connaissions immédiatement que « nos états subjectifs, c'est le premier postulat de « toutes les variétés du relativisme du XIX[e] siècle; cette « hypothèse est d'ailleurs ancienne (voir saint Thomas, « 3, *de anima*, lect. 8 sub finem; 2 *Contr. gent.*, 75, « ad 3 ; *Summa*, 1, q. 76, art. 2, ad. 4; q. 85, art. 2, « etc. Cf. Kleutgen, *Philosophie scolastique*, n. 158 « sqq.).

« Mais le progrès des sciences n'en dépend nulle« ment, parce que Dieu a ainsi rangé les choses, que « nos actes directs et les résultats naturels de notre « activité intellectuelle sont en grande partie indé« pendants des théories que nous nous en faisons « dans nos heures de loisir. La remarque est de « saint Thomas qui observe que les arts et les sciences « ne s'occupent pas des « espèces représentatives », « mais seulement les psychologues et les métaphysi« ciens.

« Inutile à la science qui est née avant elle et s'est « développée sans elle, la doctrine kantienne ruine « la métaphysique et la théologie objectives; l'agnos« ticisme pur lui doit ses meilleures recrues, mais non « pas toutes. Car on aboutit à la même attitude par

(1) Une troisième chose.

« l'empirisme de Hume ou même par une estime exa-
« gérée et exclusive de la méthode scientifique mo-
« derne.

« Tout relativisme mis de côté, si l'on réduit le « savoir humain aux faits scientifiques, aux phéno- « mènes de l'ordre physique et chimique, aux sciences « dites exactes, on est bien près d'être positiviste. C'est « donc très à propos qu'en décrivant l'agnosticisme « pur, l'Encyclique *Pascendi* s'est servie de termes « tels qu'ils comprennent aussi bien l'agnosticisme dont « le relativisme est le fondement que celui dont le « simple nominalisme ou le positivisme sont le pré- « texte (1). »

Ce qu'il y a à faire.

La conclusion de cette longue discussion sera tout d'abord celle-ci : l'Eglise se montre vraiment la protectrice, la vengeresse de la raison et du bon sens. Chose étrange et merveilleuse en même temps, le catholicisme, avec ses dogmes si élevés et si mystérieux de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eglise divine et humaine tout à la fois, avec ces vérités en apparence si difficiles à croire et qu'il propose aux masses, est cependant une religion dont la foi est la foi des simples, la foi des humbles, la foi de ceux qui n'ont pas besoin d'avoir étudié le calcul différentiel et intégral pour penser, la foi de ceux qui ont simplement la droiture de la raison et de l'âme. A tout ce qui est simplement homme, et précisément

(1) Chossat, *Agnosticisme*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, pp. 26-27.

parce qu'il est homme, la foi catholique apparaît comme acceptable parce que la foi catholique sauvegarde et consacre la raison elle-même, la tendance normale et naturelle de l'esprit humain au vrai, au réel.

L'œuvre à faire, et c'est une œuvre délicate et difficile, c'est donc de restaurer la vérité, en ce qu'elle a d'immuable et d'absolu, dans les intelligences amollies, aveulies par le relativisme régnant.

Pour comprendre comment il faut aborder cette œuvre, il sera opportun d'étudier, dans une prochain leçon, de quelle manière il est possible et nécessaire d'utiliser, en cette question fondamentale de la théorie de nos connaissances, ce qu'il y a de légitime dans les tendances qui ont poussé la pensée contemporaine vers le relativisme : tendances que le modernisme a précisément empêché d'aboutir, parce qu'il les a déformées.

BERNARD GAUDEAU.

NOTE SUR L'ÉTUDE QUI VA SUIVRE

Il y a déjà bien des années, un subjectiviste convaincu et très sympathique m'a remis le travail qu'on va lire, en exprimant le désir qu'il fût connu.

Je n'avais pas eu jusqu'ici l'occasion de déférer à ce désir. Je le fais aujourd'hui volontiers et pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, quoique cette étude ait vieilli, elle sera aujourd'hui mieux comprise qu'elle ne l'eût été il y a dix ou douze ans. A cette date, on peut dire qu'elle « avançait », au point de vue du public. C'était du modernisme avant la lettre.

On n'aura pas de peine à voir que l'auteur était un jeune homme. Catholique, d'esprit très logique, tourmenté du besoin impérieux de mettre sa pensée philosophique d'accord avec sa foi, il souffrait du dualisme créé en lui pour les enseignements de ses maîtres. La « disjonction kantienne » avait opéré entre sa raison théorique et sa raison pratique la terrible fêlure mal replâtrée par « l'appel au cœur... ». Pour essayer d'en guérir, il l'élargit, débride la plaie jusqu'au fond et sacrifie héroïquement l'une des deux parties de lui-même, la pensée. Il se démontre que le problème de la connaissance n'existe pas, parce que l'idée même de « connaître » implique une contradiction intrinsèque et est impensable. Et il déduit, avec une rigueur absolue, les conséquences de sa doctrine. Bien enten-

du, ces conséquences sont l'impossible même, et la négation de la plus aveuglante évidence, de toute expérience et de tout bon sens. C'est l'inutile essai de révolte de la pensée contre elle-même, et qui ne peut tenter de se nier qu'en s'affirmant davantage.

Mais précisément la naïveté de cet effort est instructive, car, en partant de la disjonction kantienne, de l'acceptation des négations de la critique de la raison pure, c'est bien mon « subjectiviste » qui a raison. C'est là qu'il faut aboutir, à la destruction totale de toute pensée, à la négation absolue du « connaître », et par conséquent à la négation de la vie.

C'est pourquoi il m'a semblé que ces pages, dans lesquelles on pourrait être tenté de ne voir qu'un exercice dialectique d'étudiant, ont cependant une autre portée et sont utiles à connaître. En réalité, elles sont nullement une dissertation d'amateur ou de dilettante. Je le sais parce que j'en ai connu l'auteur : elles ont été pensées et vécues, et c'est sincèrement que ce jeune désespéré de la raison a cru, comme M. Bergson devait le recommander plus tard, devoir pousser d'un geste brusque « l'intelligence hors de chez elle ».

Il cherche, lui aussi, inconsciemment à se créer, à se percer, pour ainsi dire *des yeux à côté*, ou au moins à se trouver des motifs d'agir et de vivre, ce qui revient au même. Il ne le fait pas encore avec la subtilité savante que devaient y mettre les théoriciens du pragmatisme et du relativisme dynamique; mais il fait appel à la foi, à la croyance, au sentiment, au

besoin d'agir ; et, c'est déjà toute la doctrine de l'immanence.

Mais le but direct de son travail n'est pas de remplacer l'intelligence dans la vie, c'est de l'expulser, de la démolir, de la poursuivre et de la déloger sur tous les terrains. C'est cette chasse sans merci dont le détail même est assez curieux. Il est utile, en tous cas, de montrer une fois de plus, par l'évident abîme d'absurde et d'impossible auquel aboutit logiquement le subjectiviste, l'erreur de son point de départ.

L'efficacité pratique de cette étude consiste en ce qu'elle se réfute elle-même à chaque ligne. C'est, comme le remarquait déjà Aristote, la justice immanente que porte dans ses flancs toute sophistique, c'est-à-dire, selon l'admirable définition que donne le même philosophe, toute argumentation qui tente de partir du « non-être ».

J'aurai donc à peine à éclairer de quelques notes ce tissu, parfois vigoureux et intéressant, de contradictions et de gageures contre le sens commun. Sous chaque alinéa il faudrait répéter ces deux indications :

Négation brutale et gratuite du fait vital de conscience qu'est la « connaissance ».

Usage, plein d'ingratitude, de la logique, de l'intellectualisme, de la pensée, pour essayer de prouver que la logique, l'intellectualisme et la pensée sont impossibles.

C'est aux « modernistes » qui voudraient s'arrêter en chemin et faire au relativisme sa part, qu'il faut dédier ces pages. C'est par elles qu'on peut montrer, un peu comme les Spartiates le montraient à leurs enfants, le chemin qu'il ne faut pas prendre.

B. G.

L'« ILLUSION LOGIQUE »

Théorie du Subjectivisme intégral (1).

I

PLAN GÉNÉRAL ET RÉSUMÉ DU TRAVAIL

But de ce travail : combattre l'illusion logique ou intellectualiste ; montrer la nécessité du point de vue subjectif.

C'est par le sentiment, la foi, la croyance individuelle que nous vivons, et les difficultés inextricables du problème philosophique résultent de ce qu'on se place d'ordinaire à un point de vue logique illusoire. On voudrait atteindre une vérité, une réalité plus ou moins générale et objective. Or, comment la pensée individuelle fera-t-elle pour sortir d'elle-même? Nous aurons beau faire ; notre pensée ne nous donnera jamais que notre pensée ; elle est elle-même et pas autre chose ; et ainsi dans tout domaine, quel qu'il soit, de la pensée et de la spéculation, le point de vue subjectif s'impose.

Vaines tentatives logiques : du Cartésianisme, du Kantisme, de l'Empirisme.

L'illusion logique ou intellectualiste se retrouve à

(1) Voir l'article précédent.

divers degrés dans les grands systèmes philosophiques de ces trois derniers siècles.

Descartes s'efforce vainement de sortir du « je pense » pour atteindre la réalité extérieure. Dieu connu en lui-même et directement par son idée, le monde extérieur subsistant hors de la pensée et ramené à des lois universelles et nécessaires : Kant au siècle suivant vient montrer que ce sont là autant de tentatives arbitraires et injustifiées. Comment, en effet, en vertu de l'identité seule, conclure de la pensée à ce qui, par définition, est autre que cette pensée? Ainsi le point de vue dogmatique ou réaliste est sacrifié (1).

L'intellectualisme Kantien, son caractère illogique.

Mais le point de vue du conceptualisme kantien n'est pas lui-même moins arbitraire. A défaut des lois de l'être, Kant croit du moins qu'on peut atteindre les lois universelles de toute pensée. Même arbitraire en fait dans les principes ou le point de départ. S'il est illogique de déduire de la pensée individuelle et subjective quelque chose de relatif à l'être extérieur, qui par hypothèse est en effet distinct, n'est-il pas tout aussi illégitime de vouloir, de la pensée individuelle et subjective, déduire les lois universelles de toute pensée ? Ces pensées sont elles-mêmes tout à fait distinctes de la nôtre ; elles lui sont tout à fait extérieures comme la réalité nouménale même dont Kant exclut

(1) Précisément le caractère propre et inaliénable du fait de la pensée, c'est de nous donner autre chose, non pas qu'elle-même, mais que nous-mêmes. Le postulat formulé ici par l'auteur est tout juste ce qu'il faudrait démontrer

la connaissance ; et les lois universelles de la pensée sont tout aussi difficiles à connaître que les lois mêmes de l'être. Le point de vue conceptualiste ou critique est donc encore lui-même trop ambitieux.

L'intellectualisme empiriste, son caractère illogique.

C'est pourquoi l'empirisme contemporain (Stuart Mill, par exemple) voudrait se borner à la connaissance de lois générales ou probables de l'être ou de la pensée. C'est encore aspirer trop haut. Comment, de la pensée individuelle, déduire cette probabilité véritable ou objective qui n'est pas moins difficile à constater que des lois universelles de la pensée ou de l'être ? S'il ne s'agit que d'une probabilité de sentiment, cela en fait n'est plus susceptible de mesure. Or, ce n'est pas là ce que veulent les empiristes, pour qui la science doit être aussi quelque chose d'impersonnel. Le point de vue de la philosophie empiriste est tout aussi difficile à justifier que le point de vue dogmatique ou le point de vue kantien.

Postulat commun de ces diverses doctrines.

Le même postulat commun se retrouve toujours au fond de ces diverses doctrines intellectualistes : c'est que la pensée individuelle, la conscience, peut atteindre autre chose qu'elle-même, et c'est là un paradoxe, une impossibilité, une contradiction, qu'on ne saurait trop signaler. Non, dans le creuset de notre pensée nous ne trouverons jamais qu'elle-même dans son tout concret, et les divers éléments que le langage paraît y distinguer : représentations ou sensations multiples, impressions ou sentiments, croyance, activité, etc.,

ces éléments ne sauraient être eux-mêmes conçus à part, ni abstraits ou analysés.

Contradiction de l'Intellectualisme.

La pensée ne saurait être démontée comme un rouage (1), pour voir ensuite les rapports réciproques des divers éléments, et c'est à cette besogne métaphorique, et impossible en fait, qu'ont voulu pourtant, en quelque sorte, se consacrer les diverses philosophies intellectualistes. Mais, cela même qu'ils prétendent faire, ils n'ont pu un instant l'entreprendre. En fait, la pensée ne saurait s'analyser ; on ne peut montrer ses rapports avec l'être extérieur, ce qui a été pourtant l'œuvre chimérique tentée par le dogmatisme. On ne peut connaître davantage les lois universelles ou probables de la pensée. En tout cela nous n'avons comme guide que le sentiment, la croyance, et le sentiment, la croyance ne nous fait point sortir de nous-mêmes. Il dit seulement ce que nous pensons, non ce qui est hors de nous et qui en cette qualité nous demeure totalement étranger.

Les vaines disputes de l'intellectualisme dans les divers domaines de la pensée.

L'illusion logique ou intellectualiste à ses divers degrés a suscité une foule de problèmes factices dans le domaine de la logique générale, de la science et de la métaphysique, de la morale enfin et de la religion.

(1) C'est précisément ce que fait à tort l'anti-intellectualisme, en séparant dans la pensée l'élément logique de l'élément réel : il faut la prendre telle que la synthèse vitale nous la donne.

Logique générale.

Dans le domaine de la logique générale, nous voyons agités ces vains problèmes :

1° Qu'est-ce que la vérité? Y a-t-il un critérium de vérité? Et chaque système intellectualiste imagine sa solution. La vérité est définie d'une certaine façon par les dogmatiques. Les kantiens la définissent autrement, et autrement encore les empiriques; et ces diverses définitions sont toutes pourtant également arbitraires, car dans toutes on voudrait que la pensée individuelle, atteignant le vrai ou l'être, s'identifie avec ce qui n'est pas elle immédiatement. On aura beau dire et beau faire, la vérité pour chacun de nous, à tout instant, sera toujours ce que nous pensons. Cela a peut-être l'air d'un paradoxe; mais qui peut se croire présentement dans l'erreur?

Le problème de l'erreur.

2° Un autre problème logique très factice sur lequel les philosophes intellectualistes ont discuté à perte de vue, est précisément ce problème de « la nature de l'Erreur ». Comment expliquer qu'on puisse se tromper, voir ce qui n'est pas? Cela n'est pas plus facile à expliquer et à comprendre que de comprendre que par notre pensée, nous pouvons connaître quelque chose qui par définition n'est pas elle; au sens objectif, l'erreur est inexplicable tout comme la vérité : preuve qu'elle n'est qu'un état de conscience. Ici encore il y a nécessité de se placer au point de vue du sentiment ou de la croyance.

L'idée générale.

3° *Autre problème logique illusoire* : la nature de de l'*idée générale*, qui du point de vue intellectualiste (dogmatique, kantien ou empiriste) devra être à la fois une et multiple, identique et diverse, se retrouvant la même partout, quoique diversifiée dans les circonstances intrinsèques et indispensables qui l'entourent. Kant montre que le réalisme est contradictoire : et le conceptualisme kantien ne l'est pas moins, puisqu'il ne fait guère que transporter dans l'esprit les difficultés et les contradictions du réalisme. Le nominalisme empiriste enfin n'échappe nullement à ces contradictions, malgré la supériorité qu'il affecte et qui est de pure apparence. Que de vaines discussions de toutes sortes, d'ouvrages, d'écrits et de perte de temps ce problème des idées générales n'a-t-il pas suscités? Au fond, toute idée générale est toujours nécessairement une idée particulière; c'est une croyance, un sentiment.

Le syllogisme.

4° *Dernier problème* factice des logiciens intellectualistes : le *raisonnement* et le *syllogisme*. Pris à la lettre et objectivement, tout raisonnement, toute prétendue preuve est nécessairement un sophisme ; car, ou vous prouvez la chose par la chose même, et c'est un cercle vicieux, une pétition de principe; — ou vous la prouvez par autre chose; dans le deuxième cas vous commettez le sophisme que l'on a appelé l'ignorance de la cause, et dans les deux cas il y a

toujours absence de preuve véritablement logique ou objective.

Ce que nous appelons preuve n'est jamais qu'un sentiment vif, une conviction forte, et cela n'existe, n'est jamais donné que dans la pensée individuelle. Coûte que coûte, la pensée individuelle retombe ainsi toujours sur elle-même, et il ne nous est pas plus possible de la dépasser que de sortir de nous-même et de notre « moi » présent. La vaine prétention de la philosophie intellectualiste (qui mérite aussi peu que possible ce nom) est de vouloir toujours que la pensée soit autre chose qu'elle-même, et c'est ce qui a donné lieu à toute cette vaine sophistique dont on a trop souvent saturé les esprits sous le nom de logique générale.

L'illusion logique dans le domaine scientifique.

Et pas plus que la pensée en général, la science n'existe que dans et par la conscience individuelle (1).

La conception intellectualiste (dogmatique, kantienne ou empiriste) des mathématiques est un tissu de contradictions. Qu'on essaye, par exemple, d'objectiver ou généraliser la notion d'unité ou de grandeur, les définitions abstraites de la géométrie et de l'algèbre, cela ne saurait jamais exister ou être conçu séparément ou en soi. Point d'unité qui ne soit aussi une multiplicité, tout point est une surface et même un volume. En réalité, les formules mathématiques ne sont jamais qu'un formulaire commode que justifie la pratique, l'à peu près, le goût, le sentiment de chacun

(1) On voit que notre « subjectiviste » ne recule pas devant les conséquences de ses idées : celui-là au moins n'est pas idolâtre de la « Science ».

de ceux qui l'emploient spontanément. Elles n'expriment jamais que notre façon de voir les choses, ou, en d'autres termes, notre conscience, notre pensée subjective. La logique abstraite ne saurait suffire à les constituer et il est impossible de les prendre logiquement à la lettre.

L'illusion logique en physique.

Et il en est de même encore de la physique. Toutes les lois de la nature sont solidaires les unes des autres, c'est-à-dire que nulle d'entre elles ne sera véritablement établie tant qu'elles ne le seront point toutes. D'autre part, ces diverses lois, qui se supposent, s'opposent également les unes aux autres ; l'action de l'une empêche l'action de l'autre. Elles sont à la fois par conséquent unité et diversité indéfinies, harmonie et contraste. Et dès lors qui pourrait prendre à la lettre ces formules ? Ce qu'on appelle une loi de la nature n'est encore qu'un état subjectif, une conception particulière de la vie et de l'être, que nous traduisons par une métaphore. La conception empiriste de la science à ce point de vue se flatterait vainement d'être plus logique que la conception kantienne ou la conception dogmatique. Dans tous les cas, c'est la même contradiction fondamentale qu'on retrouve, qui est la contradiction de l'idée générale.

L'illusion logique en métaphysique.

Si la science n'a qu'une valeur subjective et pratique (et on ne saurait concevoir qu'elle ait une autre portée) devons-nous en réalité nous étonner qu'il en soit de même de la métaphysique ?

Le kantisme croit avoir écarté toute métaphysique proprement dite, en réfutant le réalisme ; à son tour, le positivisme écarte le fantôme des idées *a priori ;* mais la métaphysique n'en subsiste pas moins dans l'esprit humain et dans la conscience individuelle à l'état de sentiment ou de croyance ; et la science elle-même, quoi que prétendent l'empirisme et le kantisme, n'a pas une autre valeur ni une autre portée. L'idée de Dieu n'est guère que notre sentiment du divin et toutes les prétendues preuves plus ou moins objectives de l'existence de Dieu sont, à ce point de vue, autant de sophismes. (Et cela encore il serait bon de le constater une fois pour toutes.) De même notre idée de l'âme, du monde extérieur, n'est, en réalité, que notre sentiment individuel de cette âme et de ce monde, La métaphysique, comme la science, pour conserver sa valeur même, doit être ramenée à un point de vue subjectif et pratique.

L'illusion logique en morale.

Que de théories contradictoires et arbitraires la philosophie intellectualiste (dogmatique, kantienne ou empiriste) ne s'est-elle pas efforcée d'édifier sur la nature et le fondement du devoir ? Si le devoir suppose la connaissance et l'existence d'un absolu (dogmatisme), d'une loi universelle et nécessaire (kantisme), ou tout au moins générale (empirisme), comment pourrions-nous en même temps être libres, puisque cet absolu, cette loi universelle ou générale devrait en même temps absorber en elle ou du moins comman-

der, diriger tout l'être (1) ? Il y a ici opposition entre le point de vue intellectualiste, qui s'efforce d'immobiliser, d'identifier en quelque sorte, entre eux, les divers êtres, et le point de vue de la liberté, ou de l'activité, qui est, au contraire, séparation, individualité, vie spontanée. Il est impossible d'admettre simultanément les deux points de vue. Loin d'être solidaire de l'intellectualisme dogmatique, kantien ou empiriste, au contraire l'idée, la notion concrète du devoir semble nécessairement l'exclure. Sa véritable base, c'est encore la conscience individuelle. Et comment croire que le sentiment du devoir ne serait pas suffisamment justifié par ce sentiment même ? Et il n'est nullement nécessaire pour cela de sortir de nous-mêmes. La base psychologique de l'idée du devoir est identique à sa base morale et métaphysique ; elle ne se distingue pas du devoir concret lui-même. La véritable morale n'est pas spéculation ou rêverie, mais activité. Le devoir se justifie par la pratique (2), et les philosophes intellectualistes en ont abordé l'étude d'un point de vue factice qui n'est pas le point de vue réel.

L'Illusion logique en religion.

Comme la morale, la religion ne se justifie que par le sentiment. Il y aurait contradiction par exemple à vouloir prouver véritablement la religion chrétienne (3) parce qu'elle ne supposerait plus dès lors le

(1) Confusion entre la détermination physique et la direction morale.

(2) Alors le devoir c'est le succès. Jolie morale !

(3) Ce qu'on démontre, ce sont les bases (rationnelles et historiques) de la foi.

concours de la grâce et de la liberté, qui en sont pourtant des éléments essentiels (1). Une religion démontrée ne serait plus une religion ; ou en tout cas les preuves qu'on invoque en sa faveur, pour être acceptées, ont toujours besoin du concours du sentiment et de la liberté. C'est cette valeur subjective et pratique du christianisme que n'ont pas suffisamment comprise très souvent ni ses adversaires ni ses partisans mêmes.

Le Cartésianisme dogmatique, le kantisme, l'empirisme ont souvent considéré comme une objection irréfutable que l'existence du surnaturel chrétien ne fût point logiquement établie. (Et sans doute il eût été contradictoire que cette démonstration logique pût avoir lieu). Mais qu'ils considèrent eux-mêmes la base fragile de leurs démonstrations faussement dites logiques. Toute logique repose en réalité sur le sentiment et sur une certaine acceptation de la volonté, et c'est ce que le christianisme à toujours admirablement compris. La prétendue objection constitue, en réalité, en faveur du christianisme, un avantage réel.

Et ceux-là non plus n'ont point compris la nature véritable du christianisme qui ont voulu y adjoindre une philosophie logique (kantienne, dogmatique ou empiriste) en prenant cette philosophie à la lettre.

Le christianisme dans son ensemble, qui embrasse également toute la philosophie naturelle, est tout entier grâce et liberté. Il ne relève point d'Aristote et de sa logique, mais de la conscience de chacun de nous, et c'est une singulière façon de combattre le ra-

(1) Voir ci-dessous, pp. 283 et suiv.

tionalisme que d'en devenir soi-même un partisan partiel. Que de théologiens, pourtant, actuellement encore et sans qu'ils s'en rendent nettement compte, pourraient donner lieu justement à ce reproche ?

Le problème social et la logique.

Non plus que le problème religieux, le problème social, avec ses données si complexes, ne saurait sans doute relever de la logique abstraite. Et pourtant les diverses philosophies intellectualistes ont eu assez souvent la prétention de le résoudre de ce point de vue impersonnel en quelque sorte. Est-ce une logique abstraite qui peut par exemple garantir et prouver la légitimité de telle ou telle forme particulière de la propriété? Qui pourra dire la base logique de l'idée de patrie? et ses rapports avec ces autres sentiments qui sont, par exemple, le sentiment de l'humanité ? Lequel de ces sentiments devra en telle circonstance donnée se subordonner à l'autre? Jamais une formule abstraite ne pourra nous donner une réponse exacte et précise et ce sera à nous-même à nous décider conformément à telle ou telle inclination du cœur, qui nous portera avec plus ou moins de force de tel côté ou de tel autre. Le cœur est sans doute meilleur inspirateur qu'une vaine casuistique et la casuistique même, qu'est-elle autre chose, sinon un sentiment précis, exact, déterminé que nous exprimons imparfaitement par une formule abstraite ?

Conclusion générale.

En réalité, le problème social, pas plus que le pro-

blème religieux, moral, métaphysique, scientifique et logique même, ne nous fait sortir de notre conscience et de notre propre individualité. Ces problèmes se posent toujours pour chacun de nous à l'état concret, jamais d'une façon abstraite, et c'est la grande illusion des philosophes d'avoir trop souvent voulu les résoudre d'une façon impersonnelle.

A ce point de vue, la philosophie empiriste, qui voudrait dominer de nos jours, est tout aussi arbitraire que la philosophie kantienne ou les théories dogmatiques d'un Descartes, d'un Spinosa, d'un Aristote ou d'un Platon.

Il importe d'insister sur cette illusion si commune. C'est pourquoi, et bien que ce travail ne soit lui-même qu'un résumé, nous allons revenir tour à tour sur chacun des points de vue déjà indiqués. De cet aperçu, sortira peut-être une vue plus nette de cette illusion que nous voudrions déraciner complètement (1), car de combien de vaines controverses n'est-elle pas la source?

II

LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ ET L'ILLUSION DES LOGICIENS

Définition verbale.

La vérité peut être définie l'accord de la pensée avec son objet, et c'est là une définition verbale que nulle doctrine, en principe, ne saurait, semble-t-il, refuser

(1) La jeunesse ne doute de rien.

d'admettre. Mais les controverses commencent immédiatement concernant la nature de cet objet que la pensée est supposée atteindre.

La vérité au sens dogmatique.

Pour les dogmatiques qui sont les plus affirmatifs de tous, par « objet de la pensée » il faut entendre les autres êtres extérieurs à nous, Dieu, le monde, les autres hommes, etc. Et nous atteignons immédiatement des lois universelles et nécessaires, lois mathématiques, lois physiques, qui sont applicables à tous les êtres, quels qu'ils soient, considérés en eux-mêmes.

La vérité au sens kantien.

Pour Kant, la vérité n'est plus que l'accord de la pensée avec ses propres lois *a priori*. Désespérant d'atteindre immédiatement la réalité extérieure et considérant les conséquences contradictoires (antinomies) qui résultent de ce point de vue, Kant s'efforce néanmoins de conserver à la science sa valeur abstraite et universelle et c'est dans ce but qu'il imagine toutes ces intuitions, ces notions, ces idées *a priori*.

La vérité au sens empiriste.

Enfin pour les empiristes, qui sont encore des intellectualistes, partisans de la science abstraite et impersonnelle, la vérité c'est l'accord de la pensée avec ces lois générales que nous révélerait l'expérience.

Caractère illogique de ces diverses conceptions.

Un point commun relie entre elles ces diverses doctrines, dont l'intellectualisme va d'ailleurs en

s'amoindrissant. Il s'agit toujours de dépasser la pensée individuelle pour pouvoir connaître quelque chose d'objectif; la pensée individuelle nous révèle autre chose qu'elle-même. Or, comment cela pourrait-il être (1)?

La vérité est subjective, et non objective.

S'il faut prendre à la lettre la définition verbale que nous avons donnée tout à l'heure, et si la vérité est véritablement l'accord de la pensée avec son objet, cet objet ne peut dès lors avoir une existence distincte (2), et c'est la pensée individuelle elle-même de chacun de nous, qui est à la fois sujet et objet de la pensée parce que, en effet, ces deux choses se supposent réciproquement. Comment serait-il possible de les distinguer ? Tandis que jamais sans doute on ne pourra identifier la pensée avec ce qui par définition n'est pas elle.

La conception subjective de la vérité a seule ainsi pour elle une rigueur logique véritable et les autres doctrines ne sauraient être que de pures métaphores qu'il est impossible de prendre à la lettre. Considérées dans leur esprit, elles doivent se ramener à celle-ci, qui mérite ainsi toutes nos préférences.

La conception subjective de la Vérité seule d'accord avec l'évidence et le sens commun.

Les philosophes intellectualistes invoquent assez souvent l'évidence, le sens commun en faveur de leurs doctrines. Ces mots ont d'ailleurs, pour les diverses doctrines intellectualistes, un sens différent. L'évi-

(1) Tout simplement parce que c'est la pensée.
(2) C'est justement ce qu'il faudrait démontrer.

dence et le bon sens empiriste affirment moins que l'évidence kantienne, et celle-ci moins encore que l'évidence des dogmatiques. S'il y a pourtant quelque chose d'évident et de conforme au bon sens, n'est-ce pas cette affirmation qu'une chose n'est jamais identique qu'à elle-même (1)? De la pensée individuelle nous ne pourrons donc jamais rien déduire que la pensée individuelle, et vouloir être d'un autre avis, c'est affirmer l'identité des contradictoires (2).

Seule cette conception s'accorde avec la nature véritable du langage.

Et peu importe que le langage ordinaire soit plutôt dogmatique. Il ne faut pas toujours prendre les formules à la lettre mais constater ce qu'elles recouvrent véritablement. Les mots ont un aspect général ; c'est l'apparence, mais ils sont individuels comme la pensée. Tout nom dit « commun » est en réalité un nom propre n'ayant qu'une valeur subjective. Chaque mot

(1) Toujours la même illusion. Notre pensée n'est pas simplement « une chose » : elle est une pensée, c'est-à-dire un acte vital de connaissance dont l'essence est précisément de nous mettre en relation avec une réalité distincte de nous-même.

(2) Mais la non-identité des contradictoires, c'est la grande règle de la logique, de l'intellectualisme, que vous prétendez combattre ! Et c'est avec cette arme-là que vous voulez prouver qu'il faut sortir de la logique ! O jeunesse imprudente !.. — Mais les plus graves de nos relativistes actuels (tels M. Ed. Le Roy) qui prétendent douter du principe de contradiction, et qui ne se servent que de ce principe pour justifier leur doctrine, ne sont pas moins... imprudents, et ils n'ont plus l'excuse de la jeunesse.

nous le comprenons toujours à notre façon et nul ne le comprend exactement comme nous.

D'un critérium général de vérité. Caractère chimérique de cette conception.

Et si la vérité n'est ainsi, dans tous les cas, que la pensée et la conscience individuelle de chacun de nous (et comment voudrait-on en réalité que nous pensions autre chose que ce que nous pensons), on voit combien sont oiseux ces problèmes, si souvent agités par les philosophes, d'un critérium général de vérité, que tous, s'ils étaient clairvoyants et non aveuglés par les préjugés, devraient, suppose-t-on, admettre? Mais ce phare également lumineux pour tous, où est-il et qui nous permettra de le reconnaître ? Pour exprimer la vérité universelle, il devra être identique à toutes les consciences passées, présentes et futures. Tous les êtres quoique distincts devront ne former en quelque sorte qu'un seul être (1) ; on voit quelles contradictions multiples suppose cette conception d'une vérité spéculative universelle. Loin d'être rationnelle, comme on le suppose, elle est tout le contraire de quelque chose de raisonnable.

La vérité subjective admise même par ceux qui la nient.

Seule la conception subjective de la vérité est éminemment rationnelle et positive, fondée en fait et en droit. Elle n'imagine pas une communication impossible des divers êtres, des diverses pensées entre elles ; elle s'arrête tout d'abord au témoignage immé-

(1) Constater en quoi ils se ressemblent, et en quoi ils sont distincts, c'est penser.

diat de la conscience, et ceux-là mêmes qui la nient ne sauraient au fond être d'un autre avis.

III

LE PROBLÈME DE L'ERREUR ET LES LOGICIENS

L'erreur au sens intellectualiste.

Il est une objection banale à force d'être redite et qui n'en conserve pas moins toute sa force contre le dogmatisme et, en général, contre toute philosophie intellectualiste ; c'est celle qui se tire de l'existence et de la nature de l'erreur. S'il existe une vérité absolue et impersonnelle, comment comprendre que cette vérité ne soit pas universellement admise ? Cela résulte, dira-t-on, de l'aveuglement des esprits, ou encore de la perversion des volontés. Mais cette apparente réponse ne fait, en réalité, que préciser les difficultés et l'antinomie, la contradiction à laquelle se heurte ici la philosophie intellectualiste en général.

Inexplicable par l'intelligence.

Car, s'il existe une vérité générale, comment une intelligence quelconque pourrait-elle précisément s'y dérober (1) ? La vérité universelle doit être universellement admise, ou elle cesse, à partir de ce moment,

(1) La connaissance psychologique et personnelle de la vérité ontologique ou objective requiert, dans l'acte, des conditions qui, en raison de circonstances subjectives, peuvent faire défaut : de là l'erreur. Voir tous les traités raisonnables de philosophie.

d'être universelle, puisqu'il y a quelqu'un qui la nie de très bonne foi. Une seule exception constatée suffit pour anéantir toute la règle.

Inexplicable par la volonté.

Et encore moins cette exception peut-elle se justifier par une sorte de perversion morale de la volonté. Nul ne se trompe parce qu'il veut ; se tromper volontairement équivaut à ne pas se tromper, puisque, tout en s'écartant de la vérité, on sait néanmoins où cette vérité se trouve, il n'y a pas, il ne saurait y avoir d'erreur de mauvaise foi (1).

L'erreur peut-elle s'expliquer par l'ignorance ?

La philosophie intellectualiste, pour échapper à cette difficulté, insurmontable, d'expliquer comment, si la vérité impersonnelle existe, elle n'est pas uniformément agréée par tous les esprits, s'est efforcée assez souvent de ramener l'erreur à l'ignorance et à une sorte de vérité incomplète. Il n'y a pas d'erreur à proprement parler, il n'y a qu'une ou plusieurs vérités imparfaitement comprises. La vérité reste toujours la même dans son fond ; ce qui varie c'est la disposition, l'aptitude des esprits à la percevoir. Et comment ne pas croire que la volonté, la liberté ne puisse ici jouer un certain rôle pour nous mieux disposer à recevoir la vérité complète ou, au contraire, pour nous en éloigner ?

(1) Grossière confusion : les passions et les préjugés de la volonté mettent l'âme inattentive, légère ou lâche, sur le chemin de l'erreur. Expérience quotidienne.

Toute idée incomplète à laquelle on attribue une valeur objective est elle-même fausse.

Mais la difficulté est plus dissimulée que résolue et en un sens n'est-elle pas même aggravée? Car si on ne conçoit pas l'erreur proprement dite au sens intellectualiste et objectif du mot, on ne conçoit pas davantage qu'il puisse exister une vérité incomplète. — Percevoir une chose incomplètement, c'est la percevoir autrement qu'elle n'est, donc ne pas la percevoir, mais percevoir à sa place une espèce de fantôme. Une vérité incomplète, c'est encore une vérité fausse et dissimulée.

Toute vérité objective et générale suppose un savoir universel.

Nous percevons mieux désormais quelles sont les conditions requises d'un véritable intellectualisme : il n'exige rien moins qu'un savoir complet, entier dès le premier moment, sans lacunes et sans fissures d'aucune sorte. Il ne saurait y avoir en effet pour nous de lois universelles de l'être ni de véritable dogmatisime si nous ne savons en même temps que ces lois sont partout universellement appliquées (1). De même des lois universelles de la pensée supposent la connaissance de tous les modes de pensée, passés, présents et futurs. Et il n'y a pas davantage de probabilité véritable et objective si cette probabilité n'est partout en même temps constatée.

(1) La connaissance absolument certaine soit instinctive, soit réfléchie, de la vérité des principes sur lesquels repose toute connaissance, me suffit et est facile à tous.

Un savoir universel serait en réalité une universelle confusion.

Une sorte d'identification intellectuelle des choses et des pensées les plus distinctes, voilà ce que postule toute philosophie intellectualiste. Telles sont les rêveries auxquelles on aboutit quand on ne veut pas se diriger uniquement par le sentiment et la croyance.

L'intellectualisme exclut toute intervention de la volonté.

Et il ne saurait sans doute davantage être question, dans une doctrine intellectualiste, d'une influence directe ou indirecte de la volonté sur quoi que ce soit, car du moment que l'on admet qu'il y a une vérité générale et objective, tout l'être n'est-il pas en quelque sorte immobilisé ?

L'erreur n'est qu'une croyance comme la vérité même.

L'erreur comme la vérité n'existent qu'en nous et relativement à nos sentiments et à nos croyances, voilà ce qu'il faut franchement reconnaître et proclamer. Quand nous disons que nous nous sommes trompés, c'est toujours une croyance que nous opposons à une autre croyance, et dans tous les cas la vérification directe par l'idée pure est impossible. Il n'y a pas de preuve rationnelle et objective dans le premier cas et il n'y en a pas davantage dans le second. C'est le sentiment, l'impression du moment plus forte, plus positive que tous les raisonnements, qui nous dirige, et il n'y a rien a chercher au delà. La pensée subjective est à elle-même une base suffisante. Et comment veut-on qu'elle puisse recourir à ce qui, par défini-

tion, n'est point elle? L'erreur comme la vérité est un sentiment, un fait subjectif.

IV

LE PROBLÈME DES IDÉES GÉNÉRALES ET LES LOGICIENS

Ce que supposerait l'idée générale.

Prise à la lettre, l'idée générale serait à la fois quelque chose d'un, d'identique et aussi de multiple et de varié.

L'idée générale est une; elle est telle ou telle idée précise, et en même temps elle est multiple, étant réalisée simultanément dans tel et tel être. Elle est identique partout, et c'est là d'ailleurs une condition de son unité; mais en même temps elle est diversifiée partout, ayant en effet dans chaque cas une existence et un milieu distinct dont on ne saurait en fait l'isoler. Mais si ce sont là les conditions de l'existence de l'idée générale, comment ne pas voir que c'est l'identité même des contradictoires que ces conditions impliquent en fait (1).

Antinomie flagrante.

Une chose ne peut pas être à la fois une et multiple ou bien ce ne sont là que de vains mots. — Elle ne

(1) Inutile, dans tout ce chapitre, de relever à chaque ligne la confusion puérile entre l'identité physique et concrète des choses, — et l'identité abstraite ou idéale des qualités ou attributs, accidentels ou essentiels.

saurait être identique et diverse, ou bien ces mots « identique et divers » impliquent une seule et même chose concrète et particulière. Deux attributs, deux modes d'être différents ne conviennent en réalité à une seule et même chose que s'ils ne sont point différents.

L'identité partielle ou la similitude peut-elle être la base de l'idée générale ?

N'est-il pas toujours possible, dira-t-on, entre deux êtres ou deux qualités même les plus différentes, de concevoir une sorte d'identité partielle? — Et c'est sur cette identité partielle ou sur la similitude que reposerait en définitive l'idée générale.

Impossibilité de l'abstraction qu'elle suppose.

Mais ces mots, « similitude, identité partielle », récèlent encore une contradiction, une impossibilité. Comment, dans un être, une qualité, isoler ce qui est identique de ce qui est différent, puisque cela n'existe point et n'est pas donné à part? On aura beau faire, même ce qu'on considère comme étant identique dans les deux éléments ou les deux termes que l'on compare aura toujours une existence et une nature distincte et il sera toujours impossible de faire fusionner l'un de ces éléments dans l'autre. Du reste, les partisans de l'idée générale ne songent point sans doute à supprimer, à absorber l'idée, la notion particulière au profit de l'idée générale; mais plutôt à les faire coexister. Et c'est là un effort destiné à échouer, car jamais de l'idée particulière on ne fera sortir autre chose que l'idée particulière même, ou bien au même moment cette idée particulière cessera de l'être pour devenir ce

je ne sais quoi d'indéfinissable qu'est l'idée générale.

Les diverses théories intellectualistes de l'idée générale.

Le problème des idées générales tel que la philosophie intellectualiste l'a posé n'a été, d'ordinaire, qu'une controverse ou encore assez souvent une sorte de compromis entre ces diverses doctrines aussi illogiques les unes que les autres qu'on a appelées le réalisme, le conceptualisme et le nominalisme empiriste. D'après le réalisme l'idée générale existe dans les choses mêmes. Suivant le conceptualisme, elle n'est qu'une forme, un concept nécessaire de l'esprit. D'après le nominalisme enfin elle n'est autre chose qu'une association habituelle d'idées.

Le réalisme, sorte de gageure logique.

Mais quelle que soit la nuance particulière de chacune de ces doctrines, l'idée générale est toujours quelque chose d'un et de multiple, d'identique et de varié. Le réalisme qui objective entièrement l'idée générale et admet par exemple une sorte d'humanité en soi dont tous les hommes participent a toujours été considéré comme une sorte de gageure logique et un tissu de métaphores ne méritant pas d'être pris au sérieux.

Contradictions analogues du conceptualisme.

Le conceptualisme est en définitive tout aussi métaphorique et l'idée générale d'humanité, dont toutes nos idées particulières d'homme participeraient, ne paraît guère plus facile à concevoir réalisée dans l'esprit que dans les choses mêmes. Dans le premier cas, l'abstraction, la contradiction existait dans l'être extérieur; dans

le deuxième elle est transportée dans l'intime même de la pensée, qui devient une contradiction vivante et la négative d'elle-même. Loin d'être supprimée, la métaphore devient, si l'on peut dire, plus frappante encore.

L'empirisme nominaliste s'enferme encore dans les mêmes difficultés.

Et à son tour l'empirisme nominaliste se flatterait vainement d'échapper à ces mêmes difficultés. Pour lui l'idée générale ne représente plus qu'une habitude, une tendance de l'esprit. C'est encore, en réalité, beaucoup trop ; car cette habitude, cette tendance générale est en un sens quelque chose de distinct de ses conséquences et de ses applications concrètes, et pourtant elle n'existe, elle n'est vraie que grâce à ces mêmes applications. Manifestement, ce sont encore là les conditions contradictoires du réalisme et du conceptualisme.

L'intellectualisme éclectique ne fait que répéter une même contradiction fondamentale.

Quant aux logiciens qui se flattent d'échapper aux difficultés de ces diverses nuances de doctrines en les mélangeant plus ou moins harmonieusement, nul doute qu'ils n'aboutissent seulement à répéter une même contradiction fondamentale. A quoi sert, par exemple, d'affirmer, comme on le dit volontiers, que l'idée générale n'existe que dans l'esprit, mais avec un fondement dans le réel, ce qui est mélanger à la fois, dans une même doctrine, le conceptualisme et le réalisme? Ces mots « fondement dans le réel » ne font que constituer une métaphore, une ambiguïté de

plus (1). L'idée générale existe ou non dans les choses, mais quant à dire qu'elle y existe en un sens et en un sens non, c'est ne rien dire, ou plutôt c'est retirer une affirmation après l'avoir posée.

L'idée générale, pure métaphore et simple fait subjectif.

Quoi qu'on fasse, l'idée générale ne sera jamais qu'un nom d'aspect général, mais qui désigne en réalité une idée concrète, à savoir : le sentiment, la croyance, auquel il est joint et dont il ne saurait se distinguer. Le réel, le positif auquel nous aboutissons, c'est encore la conscience, la pensée individuelle, qui est pour elle-même un univers en raccourci. Et comment voudrait-on, en effet, que l'être, la pensée de chacun s'étendît au delà de sa propre sphère et de ce qui constitue essentiellement cet être et cette pensée ?

V

LE RAISONNEMENT SYLLOGISTIQUE ET LES LOGICIENS

Sophismes multiples des logiciens concernant la nature du raisonnement.

Que de sophismes et de métaphores de toutes sortes la philosophie intellectualiste n'a-t-elle pas trop souvent entassés, en prétendant faire la théorie de la preuve et du raisonnement général ?

Et en fait de subtilités sur ce point, l'empirisme mo-

(1) Le réel a en soi, réellement, de quoi être conçu par nous comme semblable, selon une donnée particulière, à un autre réel. Rien de plus simple. Expérience constante.

derne, par exemple, ne le cède nullement à n'importe quelle vaine scholastique antérieure.

D'après ces diverses doctrines, la simple affirmation, la simple croyance qui serait à elle-même son propre appui et son critère ne suffirait pas, et il s'agit, en remontant à un certain nombre de principes ou de vérités générales, d'établir logiquement la vérité de telles ou telles conséquences particulières qu'il serait dès lors impossible de nier.

Tout raisonnement pris à la lettre est un cercle vicieux.

Mais, laissant de côté la question même de l'existence et de la possibilité d'idées et de principes généraux, se présente aussitôt à l'esprit cette banale objection qu'en dépit de tous les efforts il paraît bien difficile d'écarter. Si la vérité de la conclusion particulière découle de la vérité de la majeure, il y a donc entre la majeure et la conclusion une solidarité intime, de sorte que l'une ne saurait être vraie si l'autre ne l'est également. Mais voyez dès lors les conséquences de cette solidarité réciproque. Est-ce la majeure qui prouve la conclusion ou la conclusion la majeure ? Pour qu'une proposition générale soit vraie, ne faut-il pas en effet déjà que ses conséquences particulières le soient ? Et dès lors il semble bien que le résultat final auquel on semble devoir aboutir sera que ni la majeure ni la conclusion ne seront véritablement prouvées (1).

(1) Ce que vous dites là, comment essayez-vous de le prouver, sinon par un syllogisme?... La conclusion me donne distinctement ce que la majeure contenait confusément.

On commet le sophisme de « l'ignorance du sujet ».

Elles constituent l'une par rapport à l'autre un double cercle vicieux, si l'on prétend aller du même au même et identifier la majeure et la conclusion, ou au contraire une ignorance du sujet, si l'une des propositions ne se rapporte pas analytiquement à l'autre. Dans les deux cas il y a absence de preuve.

La théorie de Stuart Mill n'échappe pas à ce reproche.

Stuart Mill a cru pouvoir échapper à ces difficultés en disant que la conclusion n'était pas tirée telle quelle de la majeure, mais obtenue conformément à cette majeure, qui n'est pas d'ailleurs une essence ou une idée a priori, mais une simple collection de faits analogues. Que faut-il penser toutefois de cette conformité qui paraît un terme bien ambigu ? Est-elle complète ou non ? Dans le premier cas il y a encore cercle vicieux et dans le second affirmation sans preuve directe et sans rapport intime avec la majeure.

Dire que la conclusion est « implicitement » contenue dans la majeure n'est pas une réponse.

Une façon d'échapper à cette antinomie radicale de tout raisonnement et de tout syllogsime pris à la lettre a été encore de dire que la conclusion était implicitement contenue dans la majeure. « Implicitement », c'est encore là un terme bien vague, de sorte que l'on se réserve la ressource de dire et que la conclusion est contenue dans les prémisses et qu'elle n'y est pas totalement contenue, suivant qu'il s'agit de répondre à

l'objection de cercle vicieux ou d'ignorance du sujet. A la vérité on n'échappe nettement ni à l'une ni à l'autre objection et signaler cette ambiguité c'est déjà en faire justice.

La simple croyance suffit à la vie.

L'esprit humain serait-il après tout tellement bouleversé s'il était établi une fois pour toutes que ce qu'on appelle la preuve logique est une chimère (1) et qu'il y a du sentiment et une certaine part de croyance, de volonté dans chacune de nos affirmations qui traduit ainsi moins le réel, la réalité extérieure, que notre impression à ce sujet ?

Quel mal y aurait-il à ce que la logique d'Aristote se trouvât être d'un bout à l'autre une sophistique perpétuelle? Nul ne pouvant se vanter d'avoir la vérité absolue extérieure, immuable et impersonnelle (qui semble d'ailleurs un non-sens), s'en suivrait-il que l'accord, l'harmonie entre les hommes en dût être rendue impossible? Au contraire, cet accord pratique paraît devoir être facilité.

Elle écarte les vaines discussions et prédispose à la tolérance.

Beaucoup de vaines discussions théoriques seront dès lors écarteés. (Et on sait que telle semble devoir être de plus en plus l'attitude du vrai savoir scientifique, qui s'attache surtout désormais à ne considérer que des résultats pratiques.) Il est plus facile de s'entendre pratiquement quand nul ne vise à une supré-

(1) Il s'ensuivrait... un rien : l'impossibilité de toute science et de toutes relations de pensée et de langage.

matie absolue de l'intelligence. Un logicien conséquent avec lui-même ne saurait supporter que l'on soit d'un avis différent du sien ; au contraire, la simple croyance, le sentiment, tout en donnant la force suffisante pour l'action, prédispose pour ainsi dire à écouter des avis différents et à élargir toujours son idée pour y faire place à des opinions de nuances différentes (1). La simple croyance, ne se jugeant nullement infaillible, incline tout naturellement à la tolérance, que doit bannir au contraire un savoir qui serait absolument sûr de lui-même.

Le raisonnement n'est que l'expression d'un sentiment individuel.

On le voit, beaucoup de questions pratiques et celles même de nos libertés les plus chères, sont intéressées à ce que tout raisonnement, tout argument logique soit ramené à sa juste valeur. Ce n'est jamais une vérité impersonnelle qu'il exprime, mais uniquement l'avis, le sentiment de celui qui le formule ; la base du raisonnement n'est point hors de nous, mais en nous, il est tout entier non objectif, mais subjectif, comme la conscience, la pensée et l'être même.

(1) Même aux contradictoires, et c'est sur l'opposition des contradictoires que repose toute votre théorie. O logiciens malgré vous ! Mais tout cela est « actuel ».

VI

LES MATHÉMATIQUES ET LA LOGIQUE

Les Mathématiques sont-elles des sciences purement logiques ?

Les mathématiques, qui sont exactes par excellence, ne viennent-elles pas, par leur certitude incontestée, donner un démenti vivant à ceux qui contesteraient la possibilité d'un savoir impersonnel? Et en effet, dirait-on, leurs principes sont simples, clairs et indubitables ; leurs démonstrations se déroulent graduellement et sans sauts brusques, de sorte que l'évidence qui était au point de départ se transmet irrésistiblement à leurs conséquences les plus éloignées. Il n'est nul besoin, en tout cela, du sentiment ni d'une intervention quelconque de la volonté, la simple évidence rationnelle et l'intelligence suffisent.

Contradiction réciproque des diverses théories intellectualistes.

Il ne faudrait pas pourtant se faire une trop grande illusion sur ce caractère d'exactitude et de rigueur logique, qu'on attribue trop volontiers aux mathématiques, sans vouloir même les considérer de près. Ce que nous constatons au contraire immédiatement, en nous reportant aux diverses conceptions intellectualistes et logiques des mathématiques, c'est que l'on ne s'entend, ni sur la nature de leurs principes et de leurs postulats, ni sur la nature même de leurs démonstra-

tions, auxquelles tous sont loin d'attribuer la même valeur (1).

Pour Stuart Mill, les mathématiques ne constituent guère que des probabilités ; pour Kant, elles sont des lois nécessaires de l'esprit, mais sans être des lois nécessaires des choses. Et si ces affirmations, à qui n'est point au courant des problèmes philosophiques, paraissent étranges au premier abord, elles n'en reposent pas moins sur une critique profonde du dogmatisme mathématique, qui paraît aujourd'hui de de plus en plus abandonné.

Les définitions mathématiques ne sauraient être prises à la lettre.

Si les mathématiques sont des sciences exactes et qu'il faille prendre à la lettre, comment se fait-il qu'aucune de leurs définitions ne puisse s'appliquer au réel ? Il n'y a pas de point, de ligne droite, de surface réalisant les conditions que les mathématiques leur attribuent et, en effet, cela se comprend parce que ces conditions sont, à vrai dire, contradictoires.

Un point devrait n'avoir aucune surface, tout en étant localisé, une ligne droite n'avoir de même aucune longueur, quoique, dit-on, deux points d'une ligne droite servent à déterminer une surface. Une surface n'aura de même aucune épaisseur. Or, quelle surface a jamais pu exister qui n'était pas en même temps la surface d'un certain volume ?

(1) Ce chapitre est intéressant : nos lecteurs mathématiciens pourront s'exercer à y répondre.

L'unité arithmétique suppose la multiplicité.

D'autre part, quelle est l'unité véritable et objective ? Les mathématiciens définissent d'ordinaire l'unité « tout ce qui peut être augmenté ou diminué », de sorte qu'elle est à la fois unité et multiplicité indéfinie ; pouvant devenir indéfiniment grande et indéfiniment petite. L'unité est donc définie tout d'abord par la multiplicité qu'elle devrait pourtant exclure, semble-t-il, ou bien ces mots : *unité, multiplicité*, n'ont plus aucun sens précis et objectif.

Les démonstrations mathématiques ne vont pas du même au même.

Dans les opérations arithmétiques, quel est le sens précis de ce signe = ? L'égalité est-elle l'identité absolue ?

Dans ce cas, les mathématiques ne nous apprendraient rien. Elles développeraient de vaines tautologies, évidentes dès le début, ou si elles nous apprennent quelque chose de nouveau, elles ne vont donc pas du même au même et leurs démonstrations ne sont pas évidentes (1). A cela les mathématiciens dogmatisants répondent d'ordinaire que les démonstrations mathématiques, comme les définitions, sont implicitement évidentes ; mais ce mot ambigü que nous avons déjà vu ne trompe plus personne et ne fait que perpétuer une équivoque (2).

(1) Là est l'hiatus de votre raisonnement qui suppose précisément ce qui est en question : que le raisonnement ne peut rien nous faire connaître.

(2) Est-ce bien sûr ?

La conception kantienne des mathématiques ne répond nullement à ces difficultés.

A cette objection d'illogisme on répond encore assez souvent en disant que les définitions et les démonstrations mathématiques, étant des abstractions, n'ont leur valeur et leur réalité véritables que dans l'esprit qui les conçoit.

Du point de vue réaliste qui est sacrifié on se réfugie ainsi dans le point de vue conceptualiste. Mais là les difficultés demeurent au fond les mêmes. C'est l'esprit qui désormais pose des définitions et des démonstrations inacceptables. C'est la pensée même qui devient une contradiction vivante. La difficulté n'est nullement éliminée, elle devient au contraire plus pressante.

Le probabilisme empiriste ne saurait être non plus pris à la lettre.

Et alors se présente la conception empiriste des mathématiques qui en fait une sorte de science expérimentale n'ayant jamais qu'une valeur approchée. Mais du moment qu'il ne s'agit plus que de probabilités, qui sera le juge exact de ces probabilités ? Il est probable que $2 + 2 = 4$ pour quelqu'un qui pensera à ces formules ; mais cela pourrait être aussi bien $2 + 2 = 6 - 2$, ou autre chose semblable.

Toutes ces égalités dites évidentes on n'a jamais fini, si l'on veut, des les énumérer. Elles ne sont d'ailleurs que de vaines tautologies, à moins qu'elles n'indiquent un travail, une opération originale et nullement nécessaire de la pensée.

Les formules mathématiques sont purement pratiques et non raisonnées.

Il faut le reconnaître, les mathématiques n'expriment jamais qu'un état actuel et concret de notre pensée, un aperçu, une façon toute particulière de voir les choses et qui n'appartient qu'à nous. Chez un autre la formule n'aura point tout à fait le même sens et correspondra à un ensemble d'impressions et d'images toutes différentes. Chacun emploie ainsi les nombres, les chiffres, les figures qui lui paraissent les plus adaptées à son état actuel de pensée. Et qu'est-ce qui l'amène à ce choix? Ce n'est point une évidence impersonnelle ; mais tel goût, tel attrait spécial qui lui fait employer spontanément telle ou telle formule. Les mathématiques ne sont point par conséquent quelque chose de mort ; mais une sorte de littérature vivante de notre pensée. Elles n'existent encore que dans et par la conscience individuelle.

VII

LES SCIENCES PHYSIQUES ET LA LOGIQUE

Le réalisme en physique.

Les diverses doctrines intellectualistes discutent entre elles pour savoir si les lois physiques expriment l'essence même des choses, une loi nécessaire de l'esprit ou une simple probabilité expérimentale. La première de ces doctrines peut paraître au premier abord la plus naturelle de toutes. Ne savons-nous pas en

effet ce que c'est que le feu, l'air, la chaleur, la pesanteur et, ces essences une fois connues, n'est-il pas facile d'en déduire que tel ou tel effet en résultera nécessairement ?

Les contradictions.

Mais en y réfléchissant n'est-ce pas là un but bien ambitieux? Qu'est-ce que l'essence des choses en soi, alors que notre pensée actuelle nous est seule donnée? Pour connaître l'essence véritable, universelle et nécessaire, d'une chose, il faudrait la connaître dans tous ses rapports possibles, passés, présents et futurs.

Cela ne suppose rien moins qu'un savoir universel et une sorte d'identification universelle de toutes choses alors que ma pensée est uniquement elle-même et rien de plus (1). Les diverses lois de la nature se conditionnant, il s'ensuivra que chaque essence sera conditionnée suivant les temps, les lieux, les circonstances par toutes les autres. Ainsi ces diverses lois, ces diverses essences, tout en se distinguant, rentreront en quelque sorte les unes dans les autres. Mais qu'est-ce qui me permet dès lors de déclarer à l'avance que c'est telle loi qui s'appliquera plutôt que telle autre?

Exemples.

Les lois de chaleur sont conditionnées par les lois de pesanteur, d'électricité, etc. Qu'est-ce qui me permet de distinguer l'une de l'autre ces diverses lois, et

(1) Le sophisme est par trop clair : il suppose toujours l'impossibilité de l'existence de choses distinctes, mais semblables ; et l'impossibilité de « connaître ».

de dire que c'est l'une d'elles qui est appliquée plus spécialement dans tel ou tel cas? Ainsi, à l'occasion de n'importe quel phénomène, il faudra en un sens faire appel à toute la physique. Où est dès lors le rapport de ces lois abstraites à ce phénomène donné qui est un tout concret, où chaque élément n'est pas moins indispensable que tout le reste?

Impossibilité de distinguer l'accidentel de l'essentiel.

Ce que, dans un phénomène, nous appelons accidentel n'est pas en effet moins indispensable ni moins nécessaire que ce que nous appelons l'élément essentiel d'une loi ou d'un phénomène donné. Cette prétendue explication des lois de la nature par des essences qu'on ne peut ni distinguer ni isoler complètement les unes des autres n'est, en réalité, qu'un monceau de contradictions.

Même difficulté dans le conceptualisme.

Et ce ne sont pas des lois abstraites et à priori de l'esprit qui paraîtront davantage une explication. Ces idées *à priori* ne sont pas moins hypothétiques ni contradictoires que les essences en soi. La difficulté, l'antinomie est la même, sauf qu'elle est transportée directement dans la pensée.

Il est nécessaire de lier tel mode de pensée à tel autre mode et néanmoins, dans certains cas donnés, ces modes de pensée loin de se concilier, s'excluent. Dans cette union et ce divorce possible de tous les éléments de ma pensée, qu'est-ce qui me permettra dès lors de m'orienter?

Contradictions analogues de l'idée empiriste de loi.

Les empiristes ne conçoivent les lois de la nature que comme des généralités, des probabilités infiniment grandes. Mais ces diverses probabilités elle-mêmes se conditionnent et souvent vont à l'encontre l'une de l'autre. Est-ce à l'une, est-ce à l'autre qu'il faut faire appel dans tel cas donné ? L'idée de loi empirique n'est en réalité qu'un amoncellement de probabilités contradictoires, comme l'étaient déjà les idées à priori des conceptualistes et les essences des dogmatiques, qui s'annihilaient réciproquement tout en se supposant.

Le sentiment, la croyance seul guide, en physique.

Il serait à plaindre le physicien qui ne voudrait se décider à agir qu'après avoir rendu claire la notion intellectualiste (dogmatique, kantienne ou empiriste) de loi. Mais le sentiment, la croyance qui ne raisonne point est heureusement plus rapide et plus prompte.

Mais nous n'avons pas besoin de savoir ce que c'est que le feu en soi pour ne pas trop nous en approcher. Notre sensation, notre impression toute subjective et irraisonnée de chaleur suffit pour cela. L'instinct est est un guide infiniment plus sûr que le raisonnement et la prétendue science objective. Il est même nécessairement notre unique, notre seul guide.

La physique n'est pas affaire de pure raison.

Il ne s'agit pas de raisonner la science ; il est uniquement question d'agir (1). Les purs logiciens n'ont

(1) Mais l'homme n'a pas l'instinct des bêtes, pour agir

jamais été de la moindre utilité en physique, ni dans aucun domaine de la pensée d'ailleurs, n'était le sentiment qu'ils paraissent mépriser et qui est, en réalité, pour eux comme pour tous, l'unique base d'action.

Elle n'existe que dans et par la conscience individuelle.

Quoi qu'on fasse, la physique, science concrète et réelle, est nécessairement une psychologie toute individuelle et toute subjective. Le levier de notre action sur le monde, comme le monde lui-même, n'est pas hors de nous, mais en nous. La vie physique est nécessairement foi et croyance, individualité comme la vie et l'être même.

VIII

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA LOGIQUE

1. — Le Monde extérieur.

Caractère subjectif de nos perceptions dites extérieures.

Comment l'homme pourrait-il connaître le monde extérieur en lui-même, puisqu'il ne lui est donné qu'à travers ses impressions, et que ces impressions ont toute leur réalité en sa conscience même?

D'après l'intelligence dogmatique, l'étendue devrait être à la fois infiniment grande et infiniment petite.

Intellectualistes dogmatiques et intellectualistes

sûrement sans raisonner ; nous sommes donc bien obligés, pour agir, de rester « intelligents ». C'est triste, peut-être, mais c'est ainsi. Il faudrait répondre la même chose à M. Bergson.

kantiens ont beaucoup discuté pour savoir si l'étendue était une réalité en soi ou une loi nécessaire de notre esprit. Si l'étendue existait en soi (1), elle devrait être à la fois, dit-on, infiniment grande et infiniment petite, étant en effet sans bornes possibles ni pour la division ni pour l'augmentation. Et de là les philosophes kantiens ont conclu qu'elle ne pouvait être qu'une loi nécessaire de l'esprit.

Difficultés analogues du kantisme et de l'empirisme.

Mais de ce que le réalisme soit contradictoire, il ne s'ensuit pas que le conceptualisme ne le soit pas également. Si l'étendue en soi, à la fois infiniment grande et infiniment petite, paraît chose peu concevable, n'en est il pas de même de l'idée d'étendue, considérée précisément comme ayant les mêmes propriétés? Ces qualités contradictoires transportées à l'idée n'ont pas cessé pour cela d'être contradictoires, au contraire, la contradiction n'est, si l'on peut dire, que plus frappante encore.

Et il en est de même si la division ou l'accroissement indéfini de la matière est considérée comme une simple probabilité en sens inverse, ainsi que font les empiristes.

Illusion du réalisme, du conceptualisme et de l'empirisme

L'étendue, la matière en soi et existant hors de toute pensée est un non-sens pour nous, puisque, en effet,

(1) Ce qui existe, ce n'est pas l'étendue en soi, c'est la matière étendue, le corps étendu.

par définition même, cette étendue, cette matière est sans rapport possible avec notre pensée (1).

Considérée comme loi *a priori*, universelle et nécessaire de l'esprit, elle n'est pas moins étrangère à notre pensée, qui est concrète et individuelle. — Et enfin considérée comme un ensemble de possibilités ou de probabilités diverses et contradictoires, ce qui est proprement l'idée, que s'efforce de s'en faire l'empirisme, elle domine encore la pensée individuelle jusqu'à lui être complètement inaccessible.

Le monde extérieur n'est pour chacun de nous qu'une impression.

Le monde extérieur pour nous, c'est en réalité l'idée, l'impression immédiate que nous en avons. Ce n'est donc pas une réalité distincte de notre conscience. Nous n'avons pas à regarder en dehors, mais en nous-mêmes et quand nous ouvrons les yeux, c'est encore nous que nous voyons.

Et considéré de ce point de vue, il constitue une réalité plus positive, plus stable que tous les rêves des métaphysiciens. Nous ne pouvons pas plus le nier que nous ne pouvons nous nier nous-mêmes (2).

(1) C'est précisément ce qui est en question. *Petitio principii*, cher « subjectiviste » !

(2) Qu'est-ce que c'est que « *vous-même* », mon « subjectiviste » ? Et comment pouvez-vous bien savoir que vous existez ? (Voir le chapitre suivant.) Vous prétendez que vous « agissez », mais vous n'en savez rien, puisque savoir c'est connaître, et connaître c'est, dites-vous, l'impossible. — Il vous est absolument interdit de prétendre que vous ne pouvez pas vous nier vous-même. — Les relativistes dynamistes et pragmatistes d'aujourd'hui doivent en venir aux mêmes énormités.

2. — L'Ame.

Les théories intellectualistes de l'âme : leur point de départ commun.

Les diverses philosophies intellectualistes s'accordent à considérer l'âme comme quelque chose de distinct de la pensée et de la conscience immédiate. Elle est, dans une certaine mesure, un principe d'unité et d'identité, tandis que la pensée, au contraire, dit-on, considérée en ses éléments est multiple, fragmentaire, sans consistance et sans unité véritable à travers les temps et l'espace.

Controverses logiques.

Toutefois ces philosophies sont loin de s'entendre sur la nature de ce principe d'unification. C'est une essence, une substance en soi d'après le dogmatisme spiritualiste. D'après les kantiens, elle n'est plus qu'une idée *a priori* de la raison pure. Enfin, d'après les empiristes, le moi, l'âme, n'est guère qu'une possibilité ou probabilité permanente de sensations. Toutefois, c'est encore là une probabilité ou possibilité qui domine les divers faits individuels de pensée et les explique dans une certaine mesure.

Les essais d'explication sont tous insuffisants et arbitraires.

D'après le point de vue auquel nous nous sommes constamment placés, il est facile de voir que ces essais d'explication sont tous arbitraires et insuffisants.

Une essence abstraite et distincte, dans une certaine

mesure, de la pensée concrète ne parviendra jamais à donner à la pensée une véritable unité, si l'on suppose d'abord cette pensée en quelque sorte fragmentée. Et il en est de même de l' « idée » de l'âme, comme aussi de « cette possibilité permanente » qui, quoi qu'on fasse, ne donnent jamais à la pensée qu'une sorte d'unité extérieure.

Comment cette essence, cette idée, cette loi toute abstraite pourra-t-elle davantage relier entre elles des idées successives ?

L'identité du moi ainsi conçue sera encore tout apparente et superficielle.

Essais d'explications contradictoires, dans leur point de départ même.

Et il n'y a rien d'étonnant, en vérité, à ce que l'entreprise ainsi tentée soit nécessairement condamnée à échouer, car ce qu'elle se proposait de réaliser n'était rien moins qu'une véritable contradiction. On eût voulu que le « moi », l'être humain, fût à la fois quelque chose d'un et de multiple, de permanent et de successif, réunissant les qualités les plus opposées et les plus inconciliables.

La pensée immédiate, le moi orienté vers l'action.

L'unité et l'identité du moi ou de l'âme ne saurait se distinguer en réalité de l'unité et de l'identité de la pensée concrète et individuelle. Elle se confond avec la conscience immédiate qui n'est point quelque chose qu'on puisse analyser et est tournée tout entière vers l'action par le sentiment et la croyance (1).

(1) La pensée n'est que l'opération de la substance spirituelle, qui est l'âme.

3. — Dieu.

Nous n'avons que le sentiment du divin.

Peut-on prouver l'existence de Dieu ? Il est incontestable que nous avons le sentiment du divin et cela suffit pratiquement (1). Il semble non moins certain que toutes les théories dogmatiques, kantiennes, empiristes sur Dieu ne sauraient être prises à la lettre (2).

L'argument du premier moteur.

Peut-on prouver, par exemple, l'existence de Dieu par l'argument du premier moteur ? Il est impossible, dit-on, qu'il y ait une régression à l'infini. Il est donc nécessaire qu'il y ait un premier être qui n'ait point reçu l'existence d'ailleurs et soit à lui-même sa propre cause ou sa propre raison d'être. Ayant sa raison d'être en lui-même, il est parfait, et ce n'est autre chose que Dieu, donc Dieu existe.

Premier sophisme concernant le nombre infini.

Mais cet argument si célèbre renferme un grand nombre d'affirmations injustifiées. Le nombre infini n'est pas plus contradictoire que toute espèce de nombre, quel qu'il soit, du moment que l'on attribue au nombre une valeur objective. Si la pluralité existe, rien n'empêche cette pluralité de se continuer indé-

(1) Hélas ! non, combien l'ont perdu.

(2) Je renvoie pour tout ce chapitre aux théodicées élémentaires, par exemple Sortais, *Cours de philosophie*.

finiment, soit dans le futur, soit dans le présent ou le passé. Le principe de causalité « tout phénomène suppose une cause » implique d'ailleurs cette régression possible à l'infini.

Double signification en sens inverse, attribuée au principe de causalité.

Et, à vrai dire, nous trouvons ici un double emploi du principe de cause. Tantôt on s'en sert pour déclarer qu'il y a une régression possible et même nécessaire dans le passé jusqu'à telle limite. Puis on invoque encore ce principe, mais dans un autre sens, pour déclarer que là il faut s'arrêter et que le premier est nécessairement parfait (1).

Insuffisance de l'argument ontologique.

Ce deuxième sens du principe de cause, c'est proprement l'argument ontologique si souvent contesté dans un sens littéral, et avec juste raison. Comment pourrais-je avoir l'idée véritable, l'idée exacte d'un être parfait, n'ayant nullement cette perfection en moi-même (2). Comment aurais-je l'idée d'une nature qui, par définition, n'est nullement la mienne ? Et comment sortirais-je de moi-même pour constater son existence hors de moi ?

L'idée de Dieu n'est pas davantage une idée *a priori* de la raison pure.

Kant, qui a nié la valeur objective et nouménale de

(1) Il suffit de réfléchir pour comprendre que le principe de causalité se ramène au principe d'identité d'après lequel, malgré vous, vous raisonnez ici.

(2) Comment pouvez-vous avoir l'idée d'un bœuf, n'étant pas vous-même un bœuf ?

l'idée de perfection, n'en fait pas moins une idée *a priori* de notre raison et de notre intelligence. C'est un concept que nous posons nécessairement et qui est comme une pièce indispensable de cette charpente intellectuelle qui, selon Kant, se trouve être la même chez tous. Comment puis-je encore isoler de ma propre pensée individuelle ce concept tout abstrait et universel de perfection qui la dépasse en un sens, tout en n'existant que par elle ? Il y a encore là un dédoublement impossible de la pensée.

Insuffisance de l'empirisme.

Et l'idée de Dieu, au sens empiriste, ne peut pas être davantage envisagée comme une probabilité objective. C'est encore trop pour notre pensée qui, coûte que coûte, est elle-même et pas autre chose.

Le théisme et le panthéisme solidaires l'un de l'autre.

La conception théiste, et la conception panthéistique de Dieu, si on les prend à la lettre, se ramènent au fond beaucoup (1) l'une à l'autre. Et c'est là une remarque qui a son importance pour ceux qui voudraient à tout prix solidariser le christianisme avec le dogmatisme et l'intellectualisme philosophique. Si de ma pensée je dois déduire logiquement l'existence de Dieu, c'est que cette existence est impliquée dans la mienne propre et l'une ne se conçoit pas sans

(1) Ce « beaucoup » est regrettable. C'est tout ou rien. Et, là encore, il s'agit du principe de contradiction, que vous avez eu l'imprudence d'invoquer.

l'autre. Or, qu'a jamais dit de plus le panthéiste (1) ? En réalité, dans la thèse théiste comme dans la thèse panthéistique à leurs divers degrés (dogmatisme, kantisme, empirisme), Dieu est toujours, en un sens, distinct du monde et de l'intelligence humaine et en un autre sens non. Dieu et le monde se supposent en s'opposant dans une certaine mesure. C'est toujours la contradiction de l'idée générale et de l'intellectualisme, qui voudrait à tout prix que la pensée concrète et individuelle nous donne autre chose qu'elle-même.

Le sentiment du divin inséparable de la pensée individuelle.

Coûte que coûte, notre idée de Dieu ne sera jamais que notre sentiment du divin. Et cela suffit pour donner à l'idée religieuse une base suffisante et inébranlable. De ce point de vue pratique et non spéculatif ou théorique, il y a aussi peut-être une conciliation plus facilement concevable entre les diverses religions et les divers cultes qui abusant de la logique ne se sont que trop souvent réciproquement anathématisés, en se plaçant à un point de vue abstrait et théorique. Au contraire, quand il ne s'agit que de nuances, de sentiments entre esprits de bonne foi, l'entente est toujours bien près de se faire.

IX

LA MORALE ET LA LOGIQUE

Inconvénients apparents de la morale du sentiment.

La Morale repose-t-elle sur quelque chose d'absolu,

(1) Holà ! La créature n'est pas concevable sans Dieu, mais l'inverse n'est point vrai.

d'universel, de général, ou uniquement sur le sentiment individuel ?

Au premier abord, il peut paraître bien dangereux de faire reposer les règles de conduite de la vie humaine uniquement sur ce qu'il y a dans l'homme de plus variable, de plus inconstant. La morale ne va-t-elle pas dès lors apparaître comme un pur caprice, un préjugé qu'on abandonne et qu'on reprend à son gré ? Et la volonté pourra toujours ainsi trouver dans le sentiment une justification apparente de ses caprices.

La croyance, le sentiment se suffit à lui-même.

Ainsi s'exprimèrent sans doute les partisans de la morale intellectualiste à ses divers degrés ; toutefois, si le sentiment, la croyance constituent la base réelle de toute logique, de toute science, de toute métaphysique, ainsi que nous avons cru le montrer dans les pages précédentes, pourquoi le sentiment moral, qui est un, absolu comme la conscience (1) et la pensée individuelle, dont il ne saurait se séparer, pourquoi ce sentiment indéniable ne serait-il pas à lui-même une base suffisante ?

La liberté, fait primitif et indéniable de la conscience individuelle.

Tout sentiment est en même temps activité et choix (2) entre deux inclinations contraires qui tendent

(1) Comment une conscience *purement* subjective peut-elle être *absolue* ? Mystère !

(2) L'idée même du choix suppose l'idée générale et tout l'intellectualisme. Au reste, ce chapitre est l'un des plus pauvres et des plus contradictoires.

également à se satisfaire. Et, dans ce débat, c'est la volonté humaine, inséparable de la pensée, qui est à elle-même son propre arbitre. C'est elle qui décide et c'est elle-même qui est son propre guide. Il dépend toujours de nous, dans tel cas donné, de prendre tel ou tel parti, et ainsi la volonté, la liberté est le fond même de l'être.

Logiquement, tout intellectualisme est la négation de cette liberté.

Au contraire, logiquement, toute théorie intellectualiste de la loi morale faisant appel à quelque chose de général, d'universel et d'absolu, devrait être la négation de toute liberté, de toute contingence. D'après la morale intellectualiste, nos diverses inclinations étant susceptibles de mesure, on comprend que ce soit la plus forte qui doive nécessairement triompher.

La liberté, négation de toute idée générale.

Au contraire, en se plaçant au point de vue subjectif et strictement nominaliste, ces mots « motif le plus fort » n'ont plus aucun sens. Pour qu'une inclination fût plus forte qu'une autre, il faudrait en effet que ces inclinations fussent susceptibles d'une commune mesure, ce qui n'a pas lieu, puisque le point de vue subjectif est précisément la négation de toute idée générale.

L'illusion intellectualiste concernant la nature du bien moral.

Connaîtrais-je mieux mon devoir quand d'autre part je me serais efforcé d'en rattacher l'idée toute

concrète à quelque chose d'abstrait et d'universel, nécessairement situé en dehors de la pensée concrète et individuelle ? En morale comme ailleurs, l'intellectualisme (dogmatique kantien, ou empiriste), indépendemment même de cette négation de la liberté qu'il entraîne, est un tissu de contradictions qu'il est tout à fait impossible de prendre à la lettre.

L'illusion intellectualiste concernant la nature de la sanction.

Et quels seront enfin les rapports du devoir et de la loi morale à la sanction?

Pour les moralistes intellectualistes, le devoir est à la fois en un sens intéressé et désintéressé. Il n'a pas pour objet un bonheur (1) immédiat mais postérieur. Ce bonheur postérieur toutefois, comment puis-je le connaître? Il ne m'est point donné actuellement. Ainsi l'homme travaillerait pour une fin qu'il ignore.

Le devoir a pour objet le bien et le bonheur immédiat.

Plus simple et plus positive, la morale subjective donne comme attrait à l'homme l'attrait même du devoir. Il est plus agréable de faire son devoir que de ne pas le faire (2) et ainsi la sanction ne se distingue pas de l'accomplissement même du devoir.

Seule la morale subjective est fondée en fait.

Et ainsi, qu'il s'agisse des moyens d'accomplir le devoir, du but qu'on doit poursuivre en l'accomplis-

(1) Le devoir n'a pas pour objet le bonheur, mais le bien.

(2) Oh, oh! ici mon subjectiviste témoigne d'un état moral particulièrement heureux! Trouver toujours *l'agrément* dans le devoir, c'est un cas très *subjectif* en effet...

sant ou des conséquences qui en résultent, la morale subjective, la morale du sentiment ne s'égare point en des considérations abstraites, elle ne se paie pas de mots, si l'on peut dire, et elle prend le devoir sur le fait même, dans la conscience individuelle où il possède toute sa réalité.

Résumé. Contradictions de la morale intellectualiste.

Il n'est pas facile de concilier logiquement une morale pratique et concrète avec un intellectualisme (dogmatique, kantien ou empiriste) qui semble en effet nécessairement la négation de toute liberté, de tout choix, de toute initiative. De plus, le devoir ainsi défini d'une façon toute abstraite et objective dépasse infiniment la pensée concrète et individuelle. Il n'est point à notre portée, et en vérité la morale dite intellectualiste est la moins intelligible de toutes.

X

LA RELIGION ET LA LOGIQUE

Insuffisance logique du spritualisme traditionnel adapté au Christianisme.

N'en est-il pas de même de la conception logique de la religion et du Christianisme, qui est la religion des peuples civilisés? On s'est efforcé assez souvent de concevoir, d'interpréter la religion chrétienne à travers des formules dogmatiques, conceptualistes ou empiristes prises à la lettre. Le spiritualisme aristotélicien surtout n'a été que trop souvent considéré comme faisant corps, pour ainsi dire, avec la doctrine

catholique (1). Et à cela il n'y a rien à dire si cette doctrine était considérée dans son esprit. A ce point de vue elle constitue un magistral formulaire dont il y aura toujours à profiter pratiquement. Mais c'est à la lettre même qu'on s'attachait et les métaphores devaient être prises dans un sens littéral et objectif qui leur enlevait à elles-mêmes toute signification intelligible.

La religion, surnaturelle et mystérieuse par essence.

La religion est essentiellement surnaturelle (2) et mystérieuse, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à la raison, à la pensée humaine de démontrer sa vérité, sa valeur objective. Une religion sans surnaturel et sans mystères ne serait plus une religion. Nous ne savons même plus à quel genre de connaissance appartiendrait un mode de pensée ainsi défini par l'exclusion du mystère (3).

Tout l'effort d'une certaine « libre-pensée » en ces derniers siècles a été de démontrer que la religion chrétienne n'est point chose logique.

C'est ne rien prouver pratiquement que de prouver que la religion n'est point chose logique.

Les « philosophes » du XVIII[e] siècle surtout ont cru définitivement triompher sur ce point. Mais en vérité leur triomphe n'équivaut-il pas au néant? Rien n'est en

(1) Voir plus haut les aveux de M. Bergson.

(2) Le Christianisme, oui ; la religion dans son idée essentielle et générale, non : c'est la grande erreur des modernistes.

(3) C'est la négation même de toute théodicée.

effet logique au sens que la philosophie intellectualiste attribue d'ordinaire à ce mot. Rien n'est susceptible de démonstration rigoureuse, nous avons cru le montrer précédemment, et la religion de ce côté demeure complètement indemne. On ne s'est posé à son sujet qu'un problème factice, qui, on pouvait en être certain d'avance, ne pouvait recevoir qu'une solution négative, étant lui-même sans signification.

Rôle essentiel attribué, dans la religion, à la grâce et au sentiment.

La religion est essentiellement grâce et sentiment (1). Le sentiment, qui n'est point susceptible d'analyse et de justification logique et n'en pousse pas moins efficacement l'être, le sujet pensant à l'action, a joué de tout temps un grand rôle dans le Christianisme. Mais ce même rôle, nous l'avons vu, ne le remplit-il pas également dans tous les domaines de la pensée? et même en mathématiques, qui sont loin d'être du domaine de l'idée pure? — Nous sentons pratiquement le besoin de la religion comme des formules mathématiques, et cela suffit pour les justifier également à nos yeux.

Rôle essentiel du libre arbitre.

L'idée et le sentiment religieux, comme l'idée et le sentiment scientifiques, requièrent d'ailleurs toujours le concours de la liberté et de l'initiative humaines. Etre religieux, être croyant, c'est agir et se décider,

(1) Elle est avant tout union réelle et objective à Dieu, par la pensée d'abord, par la volonté et par l'amour ensuite.

et il en est de même, en réalité, de la connaissance scientifique qui est également action. De sorte que religion et science s'appuient également sur les mêmes bases positives.

Le sentiment religieux suffit à asseoir solidement la religion.

Mais la religion ainsi conçue comme ne reposant que sur le sentiment et le libre choix ne va-t-elle pas être nécessairement quelque chose de flottant, d'insaisissable, d'anarchique ? Non, dirons-nous, si les sentiments religieux des hommes tendent à s'orienter dans le même courant. Et il en est ainsi en fait le plus souvent (1).

Ce qui écarte actuellement, semble-t-il, des pratiques chrétiennes un certain nombre d'esprits libéraux qui en sentent pratiquement le besoin, c'est l'abus que les théologiens ont trop souvent fait des définitions et des chicanes logiques, semblant, en réalité, moins préoccupés des conséquences et des détails pratiques d'une doctrine que de l'opposer théoriquement à d'autres doctrines et à d'autres définitions.

Le débat, d'ordre essentiellement pratique, a été ainsi transporté par la faute des adversaires dans le domaine purement spéculatif et théorique où il est sans issue. Et c'est l'avantage du point de vue subjectif de ramener les questions à leur véritable portée.

Rôle pratiquement unificateur du pouvoir central dans le catholicisme.

De ce point de vue pratique, le catholicisme possède

(1) Hélas ! l'expérience contredit l'optimisme de notre « subjectiviste ».

encore un centre admirable d'unité et d'harmonie, qui est la reconnaissance d'un pouvoir vivant religieux dont les décrets, sans doute interprétés sous des nuances différentes, sont néanmoins accueillis de tous avec respect (1).

Ce qui est mystérieux est du domaine du sentiment.

A ce point de vue positif et pratique, qu'on compare maintenant l'anarchisme théorique auquel aboutit, si on la prend à la lettre, toute philosophie intellectualiste adaptée à la religion chrétienne. C'est d'abord le surnaturel qu'on pose comme étant quelque chose d'objectif et de mystérieux à la fois. S'il est mystérieux en soi, comment pouvez-vous pourtant le connaître autrement que d'une certaine façon et à votre point de vue (2) ? Vous êtes donc réduit, tout comme nous, au sentiment, à l'à peu près.

Rôle inférieur attribué au surnaturel dans toute théologie qui s'appuie sur l'intellectualisme théorique.

Mais, de plus, vous admettez simultanément l'existence d'une philosophie objective, sans mystères cette fois, et qui serait l'objet de véritables démonstrations. Comment ne pas voir que la religion et le surnaturel, choses essentiellement mystérieuses, passent dès lors au second plan ; ils n'ont plus la même certitude (3).

(1) Ce prétendu respect, hors de tout dogme, n'a rien de la foi.

(2) Le surnaturel chrétien se révèle par les données précises du dogme, les mêmes pour tous. La grâce, ou vie intérieure surnaturelle personnelle, ne tombe pas sous l'expérience. Toutes les confusions se rencontrent dans ce chapitre.

(3) Ils ont, au contraire, une certitude bien supérieure, dans leur ordre et dans leur plan.

Il ne faut donc plus leur attribuer la même importance. Nos lois scolaires, qui exaltent l'enseignement dit rationnel aux dépens de l'enseignement religieux, qui est sacrifié, semblent tout à fait, à vrai dire, une application de ce programme de beaucoup de théologiens rationalisants, ou en déduire en tous cas certaines prémices logiques que ces théologiens pourront difficilement écarter.

La religion et la morale naturelle relèvent de la liberté.

Comment ferai-je pour croire librement en Dieu si l'existence de Dieu m'est démontrée ? Ou bien j'y croirai seulement, dira-t-on, au point de vue surnaturel (1). Mais comment réaliser ce dédoublement (2) du moi qui serait à la fois naturel et surnaturel, ces deux mots désignant deux qualités tout à fait différentes. Mais déjà toute la morale naturelle ne rentre-t-elle pas nécessairement dans la religion ? Si l'on est religieux en priant Dieu, en accomplissant certains rites, ne l'est-on pas également en accomplissant tous les devoirs que prescrit la conscience individuelle ?

Impossibilité de prouver l'existence objective des miracles.

Les théologiens qui cherchent une base logique à la religion font des efforts bien inutiles ; car cette base logique ils ne la trouveront jamais. On ne prouve pas les miracles et les prophéties, car le propre du miracle

(1) En effet, la vie intime et surnaturelle de Dieu (Trinité), qui m'est révélée par la foi, ne m'est aucunement connue par la raison.

(2) Il n'y a pas dédoublement, parce que la grâce suppose la nature et la complète.

et de la prophétie est d'être sans preuve (1). Un miracle démontré, tout d'ailleurs comme l'existence absolue d'une loi de la nature, suppose un savoir universel (2).

La thèse rationaliste tout aussi contradictoire.

L'attitude du rationalisme à ce point de vue n'est pas plus logique que celle des théologiens rationalisants. Ceux-ci, de l'étude des lois de la nature, croient pouvoir déduire qu'elles sont, dans certaines circonstances extraordinaires, violées ; conséquence étrange en vérité, car qu'est-ce que des lois qui seraient violées ? Cela veut dire simplement qu'elles n'ont jamais existé.

Singulier argument de Renan contre le miracle.

D'autre part, Renan disait « qu'il n'y avait jamais eu et qu'il n'y aurait jamais de miracles bien constatés ». Et il énumérait ensuite complaisamment toutes les conditions scientifiques requises selon lui pour la constatation officielle et véritable d'un miracle. Et en effet nous croyons cette constatation impossible, mais pour d'autres raisons que celles que Renan imagine. Pour Renan, ce qu'il y a de difficile à constater, c'est l'existence du miracle ou de l'exception à la loi. Pour nous, c'est la loi elle-même qui se révèle difficilement. Ce qu'on appelle loi n'a jamais été qu'une métaphore et constitue dans tous les cas un simple fait de conscience individuel. D'ailleurs, n'admet-on pas soi-même

(1) Affirmation naïve « sans preuve ».
(2) On a mille fois répondu et prouvé le contraire.

un miracle constant quand, avec le rationalisme scientifique, on admet que les diverses lois de la nature peuvent s'influencer et se modifier réciproquement ?

Contradictions réciproques du rationalisme et des théologiens rationalisants.

En réalité, au point de vue strictement logique, qui est d'ailleurs un point de vue factice, la thèse du rationalisme et celle de la Théologie rationalisante s'équivalent. Elles sont aussi peu fondées l'une que l'autre et le rationalisme, tout particulièrement, ne réussit guère à autre chose qu'à opposer sa foi, sa religion individuelle à une autre religion et à une autre foi.

L'idée religieuse, quelle qu'elle soit, repose sur le sentiment.

Dans ce chapitre, nous ne nous sommes nullement proposé du reste d'indiquer l'orientation que doit, selon nous, pratiquement subir le problème religieux. Nous avons cherché seulement quelle était la base de l'idée religieuse et nous avons vu que là, comme pour tout le domaine de la pensée, il ne pouvait se trouver d'autre base et d'autre appui que le sentiment, la pensée individuelle et concrète (1).

XI

LE PROBLÈME SOCIAL ET LA LOGIQUE

Le problème social est d'ordre pratique et non spéculatif.

Le problème social comme le problème religieux

(1) C'est du pur et ingénu modernisme. Les formules contournées et fuyantes des autres modernistes sont moins sincères et moins logiques, voilà tout.

est nécessairement aussi pour chacun de nous un problème individuel (1). Il n'y a pas de conception abstraite et générale de la justice qui puisse satisfaire à la fois tous les esprits et chacun la conçoit toujours un peu à sa façon. Si une loi humaine pour devenir exécutoire devait avoir un fondement logique, il n'y aurait jamais eu de code de justice sociale établi.

Dieu, fondement de la loi civile ?

Sur quel fondement logique appuyer l'idée de loi civile ? Sera-ce sur l'idée de l'autorité, de la toute-puissance et de la sagesse de Dieu, auteur et fin de la société ? Ce serait parfait, si nous pouvions connaître cette suprême sagesse. Seulement, Dieu n'a jamais en ce monde que des interprètes humains qui lui attribuent toujours bénévolement leurs propres idées.

La société ?

La société en général, et considérée d'une façon abstraite, n'est pas quelque chose qu'on puisse plus facilement envisager. Ce n'est là qu'un être de raison, une abstraction qui n'est point donnée. En réalité, la société se compose d'individus qui ont chacun leur façon particulière d'envisager les choses. C'est donc toujours à l'individu ou plus exactement à chacun de nous et à nous-mêmes qu'il faut s'arrêter. Le droit social n'est, en réalité, que notre façon particulière d'envisager la société.

(1) Pour le coup, identifier « social » et « individuel », c'est une gageure.

Et tous les problèmes sociaux, soit qu'ils concernent la société la plus restreinte, comme la famille, ou la société la plus étendue, comme l'humanité en général, ne sont susceptibles, dans tous les cas, que de cette solution subjective et pratique.

L'individu et l'Etat, leurs rapports. Impossibilité d'une solution logique du problème.

Dans quelle mesure le droit de l'Etat prime-t-il celui de l'individu et de la famille, ou doit-il au contraire s'y subordonner? C'est affaire beaucoup de milieu, de tact, d'appréciation personnelle. On comprend que ces deux choses sont toutes deux fort respectables, toutes deux utiles et même indispensables. Mais dans quelle mesure doivent-elles se concilier et se subordonner l'une à l'autre, cela ne relève point sans doute de la logique. C'est l'inspiration directe de la vie, un bon sens moyen, les besoins, les lumières de l'action et de la vie qui nous porteront à défendre tantôt l'une, tantôt l'autre de ces idées et de ces sentiments suivant qu'il nous paraîtront (1) dignes d'être encouragés ou réprimés. Ici encore on chercherait vainement une solution logique du problème, il n'y en a pas.

La patrie et l'humanité.

Et il en est de même des rapports de l'idée et du sentiment de la patrie avec cet autre sentiment plus grand et plus étendu qui est le sentiment de l'humanité. Il faut être patriote, mais il ne faut pas l'être

(1) *Nous paraîtront*, c'est de la logique et de l'intellectualisme pur !

exclusivement ; car les autres hommes, habitant une autre patrie, sont également nos frères (1). Et les circonstances particulières de civilisation, de mœurs, de climat, envisagées par chacun sous une nuance propre, auront encore ici une influence déterminante et exclusive. Ce sont les volontés particulières, dans tous les cas, qui donnent au patriotisme et à l'humanité leur portée véritable. Ici encore du reste nous ne cherchons point à imposer telle ou telle solution pratique, mais à indiquer quelle est la base véritable de cette solution quelle qu'elle soit, et c'est toujours dans tous les cas tel sentiment, telle croyance particulière ne reposant en définitive que sur elle-même, et cela d'ailleurs suffit.

XII

CONCLUSION

Les règles de la méthode de Descartes.

Les quatre règles générales de la Méthode énumérées par Descartes dans son discours pourraient être à la rigueur considérées comme le manifeste, le programme de l'intellectualisme moderne à ses divers degrés, encore que Descartes s'efforce de leur donner un sens plus spécialement dogmatique.

(1) Ce sont là des « idées générales », s'il en fut jamais ! Ce chapitre est plus faible encore que celui de la morale, — et pourtant c'est tout ce que le relativisme peut trouver à établir, en dehors de la tyrannie du collectivisme, qui en est la vraie conséquence logique.

L'évidence cartésienne, kantienne, empiriste.

Il faut suivre l'évidence, déclare la première règle, éviter la précipitation et la prévention, et c'est ce que diront encore dans la suite Kant et Stuart Mill. Toutefois l'évidence, telle qu'ils l'entendent, a une portée moindre, bien qu'elle s'étende toujours à quelque chose de général, se prolongeant au delà de la pensée individuelle.

L'analyse, la synthèse, le dénombrement parfait.

Ce que cette première règle générale a d'un peu vague, les trois règles suivantes vont d'ailleurs s'efforcer de le préciser. Le travail intellectuel du philosophe et du savant se compose d'une double opération en sens inverse : d'abord l'analyse qui atteint les idées simples ou tout au moins les éléments premiers et irréductibles. En second lieu la synthèse qui montre les rapports réciproques de ces éléments entre eux.

Pourvu que dans ce travail de décomposition et de recomposition aucun élément ne soit omis, nous sommes sûrs d'être arrivés au véritable savoir qui se suffit désormais et demeure constamment identique à lui-même.

Telle est à peu près la substance de ces trois dernières règles de la Méthode cartésienne, et telle est aussi en résumé la méthode générale du conceptualisme kantien et de l'empirisme, comme d'ailleurs de tout intellectualisme. Combien pourtant, à le prendre à la lettre, ce double procédé n'est-il pas arbitraire et contradictoire dans son principe comme dans son développement ?

Impossibilité de l'analyse ainsi conçue.

Nous ne pouvons pas ainsi isoler, abstraire les éléments de notre pensée qui est un tout *un*, où chaque terme, chaque élément n'existe que dans son rapport avec tout le reste. La méthode intellectualiste objective a ensuite situé en quelque sorte hors d'elle chacun de ces éléments qu'elle a isolés arbitrairement.

Impossibilité de la synthèse.

A supposer que l'opération fût possible, en tout cas c'est la synthèse qui dès lors serait absolument contradictoire. Là où il y a multiplicité véritable, il ne saurait y avoir unité, mais c'est une œuvre contradictoire de vouloir concilier dans la pensée et dans l'être l'un et le multiple qu'on a d'abord commencé par isoler.

Impossibilité du dénombrement parfait.

Sans compter que, pour être valable et non sujette à l'erreur, l'opération à chaque degré devrait supposer un savoir universel, total, embrassant tout l'être. Et c'est au fond le modeste postulat qu'implique la quatrième règle de la Méthode cartésienne.

Caractère subjectif de l'évidence.

Quoi qu'on fasse, toute évidence est toujours nécessairement subjective et non objective. Sans doute, il est évident que je pense telle chose ; mais il n'est pas moins évident que je ne sais rien au delà (1).

(1) L'étude se termine, comme elle a commencé, par l'affirmation du postulat fondamental, que « connaître » est impossible.

L'action prime la pensée.

La seule activité, la seule analyse permise à l'esprit, c'est celle qui s'exerce par l'action, le choix, et sans sortir de nous-mêmes. L'orientation de la pensée est pratique et non spéculative. L'action prime et absorbe en elle la pensée (1).

UN SUBJECTIVISTE.

(1) Les conclusions logiquement déduites dans ces pages sont en effet l'aboutissement inéluctable du primat de l'action sur la pensée, ou, pour parler plus juste, du primat du devenir et du non-être sur l'être. Aux partisans de ce primat de dire s'ils oseront revendiquer ces conclusions.

L'ENCYCLIQUE " EDITÆ SÆPE DEI " ET LE MODERNISME

Un document de la plus haute importance vient d'être publié par le grand pape que Dieu a donné à la Sainte Église.

A l'occasion du troisième centenaire de la canonisation de saint Charles Borromée, et pour préparer les églises de l'Italie et du monde entier à la célébration de cette date, Pie X a promulgué l'Encyclique *Editae saepe Dei*, qui n'est pas seulement un magnifique éloge du grand archevêque de Milan, du « Saint du Concile de Trente », mais qui est un saisissant parallèle doctrinal du siècle de la Réforme et du siècle du Modernisme. Le lien de filiation qui rattache le modernisme au protestantisme éclate à tous les yeux. Ce point de vue est résumé dans la dernière proposition condamnée par le décret *Lamentabili*.

« Le catholicisme contemporain ne peut se concilier « avec la vraie science que s'il se transforme en un « christianisme adogmatique, c'est-à-dire en un pro- « testantisme large et libéral. »

A ce point de vue, qui est celui que nous travaillons ici à mettre en lumière, nous ne pouvons nous dispenser de mettre sous les yeux de nos lecteurs les passages de l'encyclique *Editae saepe* qui forment à

cette vérité un commentaire d'une valeur souveraine.

Voici le tableau de l'état du monde chrétien à l'époque de la Réforme :

Une si admirable action de la Providence dans l'œuvre restauratrice effectuée par l'Eglise apparaît avec éclat, dans ce siècle qui a vu surgir saint Charles Borromée, pour le réconfort des gens de bien. Alors, le déchaînement des passions, le soin de masquer et d'obscurcir presque complètement la connaissance de la vérité nécessitaient une lutte continuelle contre les erreurs, et la société humaine, courant aux pires excès, semblait travailler à sa ruine.

Au sein de ces calamités, l'on voyait s'élever des hommes orgueilleux et rebelles, *ennemis de la croix du Christ... hommes aux sentiments terrestres, ayant pour dieu leur ventre* (*Philip.*, III, 18, 19). Ceux-ci s'appliquaient, non à corriger les mœurs, mais à nier les dogmes ; ils multipliaient les désordres, relâchaient, pour eux et pour les autres, les freins apportés à la licence, méprisaient ouvertement la direction autorisée de l'Eglise, et mettant à profit les passions des princes ou des peuples plus corrompus, en ruinaient avec une sorte de violence tyrannique la doctrine, la constitution, la discipline. Puis, imitant ces impies à qui s'adresse la menace : *Malheur à vous qui appelez mal le bien et bien le mal* (1), ces rébellions séditieuses et cette perversion de la foi et des mœurs, ils l'appelaient réforme et se nommaient eux-mêmes les restaurateurs de l'antique discipline. Mais, en réalité, ils étaient des corrupteurs, puisqu'en atrophiant, à force de dissensions et de guerres, les énergies de l'Europe, ils ont préparé les révoltes et l'apostasie des temps modernes, qui ont vu se renouveler d'un seul coup les trois espèces de luttes primitivement séparées, dont l'Eglise a toujours triomphé : les luttes sanglantes des premiers siècles, puis, la peste intérieure des hérésies et, enfin, sous prétexte de revendiquer une liberté sacrée, une

(1) Isaïe, v, 20.

corruption des mœurs et une perversion de la discipline, auxquelles n'était peut-être pas descendu le moyen âge.

A cette foule de séducteurs, Dieu opposa de vrais réformateurs, des hommes d'une sainteté éminente, soit pour arrêter ce torrent impétueux et éteindre ces passions, soit pour en réparer les ravages. Leur action assidue et multipliée dans la réforme de la discipline consola d'autant plus vivement l'Eglise que ses tribulations étaient plus angoissantes ; ainsi se vérifia la parole : *Dieu, fidèle en ses promesses, ménagera avec la tentation une heureuse issue* (1). C'est dans ces conjonctures que, pour accroître la consolation de l'Eglise, lui furent donnés, par une disposition de la Providence, le zèle et la sainteté de Charles Borromée.

Son ministère, par la grâce de Dieu, eut une force et une efficacité toutes spéciales, non seulement pour briser l'audace des factieux, mais encore pour éclairer et enflammer les enfants de l'Eglise. De ceux-là, il réprimait les folles témérités et réfutait les futiles objections par une éloquence des plus puissantes, comme par l'exemple de sa vie et de son activité ; de ceux-ci, il relevait les espérances et ravivait l'ardeur.

Ce fut merveille comme il porta réunies en lui, dès sa première jeunesse, toutes les qualités d'un vrai réformateur que nous voyons, chez d'autres, dispersées et distinctes : vertu, jugement, doctrine, autorité, puissance, activité, et, toutes, il les fit servir de concert à la défense, à lui confiée, de la vérité catholique contre les hérésies envahissantes, — telle est aussi, d'ailleurs, la mission propre de l'Eglise, — en réveillant chez un grand nombre la foi assoupie et presque morte, en la fortifiant par des lois et des institutions sages, en relevant la discipline déchue et en ramenant énergiquement aux règles de la vie chrétienne les mœurs du clergé et du peuple.

Le Pape rapproche ensuite les erreurs de la pseudo-réforme du seizième siècle et les erreurs d'au-

(1) I Cor., x, 13.

jourdhui, et fait ressortir l'identité de leurs origines et de leurs caractères.

L'Eglise notre Mère ne cesse de confirmer ce mystère de la volonté divine, *de restaurer, lorsque la plénitude des temps serait accomplie, toutes choses dans le Christ* (1).

C'est à quoi ne pensaient pas les réformateurs auxquels s'opposa Charles Borromée, eux qui prétendaient réformer selon leur fantaisie la foi et la discipline. Et ils ne le comprennent pas mieux, ces modernes contre lesquels, à notre tour, vénérables Frères, nous avons à combattre. Eux aussi bouleversent doctrine, lois et institutions de l'Eglise, ayant toujours sur les lèvres le cri de progrès et de civilisation, non pas que ces idées leur tiennent beaucoup à cœur, mais parce que, avec ces noms grandioses, ils peuvent plus facilement cacher la malice de leurs desseins.

Aucun de vous n'ignore leurs agissements, leur but, leur programme. Déjà Nous avons dénoncé et condamné leurs desseins. Ils se proposent une apostasie universelle de la foi et de la discipline de l'Eglise, apostasie pire que celle qui mit en péril le siècle de Charles, car elle s'insinue plus perfidement, cachée dans les veines mêmes de l'Eglise, et tire, avec une subtilité plus grande, de principes erronés des conséquences extrêmes.

Des deux fléaux, cependant, l'origine est la même : l'*homme ennemi*, c'est-à-dire celui qui, toujours en éveil pour perdre les âmes, *sème la zizanie au milieu du bon grain* (2). De part et d'autre, les voies sont dissimulées et ténébreuses : semblables sont la marche et l'issue finale. C'est pourquoi, de même que dans le passé la première apostasie, en se tournant du côté où la fortune la secondait, excitait l'une contre l'autre la classe des puissants et celle du peuple, pour les entraîner ensuite toutes deux à leur perte, ainsi cette calamité moderne exaspère la haine mutuelle des pauvres et des riches jusqu'à ce que, chacun étant mécontent de son sort, traîne une vie toujours plus malheu-

(1) Eph., I, 9, 10.
(2) Matth., XIII, 25.

reuse et subisse la peine imposée à ceux qui, tout entiers fixés dans les choses terrestres et caduques, ne cherchent pas le *royaume de Dieu et sa justice.*

Ainsi, le conflit présent est rendu encore plus grave par ce fait que, là où les turbulents novateurs des temps passés conservaient au moins quelques restes du trésor de la doctrine révélée, il semble que les modernes ne veuillent se donner de repos qu'ils ne l'aient vu entièrement dispersé. Or, le fondement de la religion étant ainsi détruit, le lien de la société civile se brise nécessairement. Spectacle attristant pour le présent, menaçant pour l'avenir. Non pas qu'il y ait à craindre pour l'intégrité de l'Eglise, au sujet de laquelle les promesses divines ne permettent pas un doute, mais on voit les périls qui menacent les familles et les nations, principalement celles qui fomentent avec plus de soins ou tolèrent avec plus d'indifférence ce souffle empoisonné de l'impiété.

Au milieu d'une guerre si impie et si insensée, soulevée parfois et propagée avec le secours de ceux qui devraient le plus nous appuyer et soutenir notre cause, à travers un amas d'erreurs si multiples et une si grande variété de vices séducteurs, que beaucoup des nôtres se laissent doublement leurrer, entraînés par l'apparence de la nouveauté et de la science, ou par l'illusion que l'Eglise puisse amicalement s'accorder avec les maximes du siècle, vous le comprenez, Vénérables Frères, nous devons tous opposer une résistance vigoureuse et repousser l'assaut des ennemis avec les armes dont usa autrefois Charles Borromée.

Par-dessus tout, puisqu'ils s'attaquent à la citadelle elle-même, qui est la foi, soit par la négation ouverte, soit par l'hostilité hypocrite, soit en travestissant ses dogmes, nous nous souviendrons de ce que saint Charles recommandait souvent : « Le premier et le plus grand souci des pasteurs « doit être de s'appliquer à la conservation intégrale et invio« lable de la foi catholique, telle que la sainte Eglise romaine « la professe et l'enseigne, et sans laquelle il est impossible « de plaire à Dieu (1) ». Et encore : « Sur ce point, aucune

(1) Conc. Prov., I.

« sollicitude ne saurait être assez grande pour satisfaire « aux besoins. »

Il est donc salutaire d'opposer la saine doctrine *au ferment de perversité hérétique* qui, s'il n'est écarté, corrompt toute la masse : il s'agit de toutes les opinions perverses qui s'infiltrent sous des apparences menteuses, et dont l'ensemble continue le *modernisme*. Il faut dire avec saint Charles que « l'évêque doit apporter le plus grand « zèle à la répression de l'hérésie et que c'est de beaucoup « le plus grave de ses soucis (1). »

L'école « *neutre* » ou « *laïque* » est stigmatisée sans ménagement, et il y a lieu d'espérer que les catholiques comprendront chez nous la portée de ces anathèmes et les conclusions pratiques auxquelles ils nous obligent.

La nécessité de cette éducation chrétienne apparaît plus urgente encore, soit à cause de l'allure générale des temps et des mœurs modernes, soit spécialement en face des écoles publiques vides de toute religion, où l'on se fait comme un plaisir de tourner en dérision toutes les choses les plus saintes et où sont également ouvertes au blasphème les lèvres des maîtres et les oreilles des disciples. Nous parlons de cette école qui s'intitule, par une suprême injure, *neutre* ou *laïque*, mais qui n'est pas autre chose que la tyrannie toute-puissante d'une secte ténébreuse. Ce nouveau joug d'hypocrite liberté, vous l'avez dénoncé, à haute voix et intrépidement, vous vénérables Frères, surtout en ces pays où les droits de la religion et de la famille ont été plus effrontément foulés aux pieds et où a été étouffée la voix de la nature elle-même, qui veut que l'on respecte la foi et l'innocence de l'enfant.

Pour remédier autant que Nous le pouvons à un si grand mal causé par ceux-là mêmes qui, tout en exigeant des autres l'obéissance, la refusent au Maître souverain de toutes

(1) Conc. Prov., v., pars I.

choses. Nous avons recommandé que des écoles de religion fussent opportunément établies dans les villes. Et quoique cette œuvre, grâce à vos efforts, ait fait jusqu'à présent d'assez heureux progrès, cependant il est fort désirable que ces écoles se propagent toujours plus largement, que partout elles s'ouvrent nombreuses et soient pourvues de maîtres recommandables par l'excellence de leur doctrine et l'intégrité de leur vie.

Nous serions d'autant plus inexcusables de ne pas comprendre que le pape est contraint d'indiquer où est actuellement dans le monde le centre de la persécution et de l'anti-catholicisme :

La même louange, la même gratitude seront dues aux catholiques de notre temps et à leurs vaillants chefs, les évêques. Ni les uns, ni les autres, en effet, ne manqueront jamais en aucune façon à leurs devoirs de citoyens, soit qu'il s'agisse de garder fidélité et respect aux *gouvernants, même hostiles* quand ils commandent des choses justes, soit qu'il faille désobéir à leurs ordres quand ils sont iniques. Ils sauront se tenir également éloignés de la révolte effrontée de ceux qui courent aux séditions et aux tumultes, et de la servile abjection de ceux qui accueillent comme des lois sacro-saintes les décrets manifestement impies d'hommes pervers qui, sous une étiquette mensongère de liberté, suppriment tous les droits et imposent la tyrannie la plus dure.

Voilà ce qui se passe à la face du monde et à la pleine lumière de la civilisation moderne, dans telle nation spécialement où la *puissance des ténèbres* semble avoir établi son siège principal. Sous cette tyrannique domination, tous les droits des fils de l'Eglise sont misérablement foulés aux pieds. Dans l'âme des gouvernants, est éteinte toute flamme de générosité, de foi, de délicatesse, ces vertus qui brillèrent si longtemps en leurs pères, et firent resplendir en eux le titre de chrétien.

Tant il est évident qu'avec la haine de Dieu et de l'Eglise on provoque un recul général et l'on court précipitamment vers la barbarie antique ou plutôt vers le joug très cruel dont la seule doctrine du Christ et la civilisation introduite par elle avaient pu nous délivrer.

Ou encore, comme disait saint Charles, « c'est une chose « certaine et reconnue qu'aucune faute n'offense Dieu plus « gravement et ne provoque autant sa colère que le crime « d'hérésie. D'autre part, rien ne peut, comme cette horri- « ble peste, causer la ruine des provinces et des royaumes. »

Il faut estimer plus funeste encore la conjuration actuelle qui cherche, comme nous l'avons dit, à arracher les nations chrétiennes du sein de l'Eglise.

Nos ennemis, en effet, quoique très opposés de pensée et de volonté (ce qui est la marque certaine de l'erreur), s'accordent sur un point, à savoir : l'assaut obstiné contre la vérité et la justice. Et comme, de l'une et de l'autre, l'Eglise est la gardienne et la vengeresse, c'est contre l'Eglise seule qu'en rangs serrés ils font irruption.

Ils ont beau affirmer leur neutralité et se vanter de promouvoir la cause de la paix, ils ne font, en vérité, avec leurs paroles doucereuses, et selon leurs projets avoués, que tendre des embûches en joignant la raillerie à la persécution et la perfidie à la violence.

De nos jours, le nom chrétien est attaqué suivant une nouvelle tactique. Une guerre lui est faite, beaucoup plus dangereuse que les batailles d'autrefois, dans lesquelles Charles Borromée acquit tant de gloire. Nous suivrons tous son exemple et ses leçons.

L'explosion de rage, ce n'est pas trop dire, provoquée par cette Encyclique chez les véritables ennemis de l'Eglise prouve que le pape a touché juste.

M. ROOSEVELT A ROME ET A PARIS

L'ancien président des Etats-Unis, M. Théodore Roosevelt, revenant de chasser en Afrique, et s'exhibant successivement dans toutes les capitales de l'Europe avant de regagner l'Amérique, vient de commettre à Rome une maladresse qui a pris les proportions d'une grossièreté vis-à-vis du Souverain Pontife et du catholicisme, — et de prononcer à Paris, à la Sorbonne, sous les auspices de notre gouvernement persécuteur, une conférence de philosophie civique et démocratique, dans laquelle il a eu la faiblesse de se montrer strictement « laïque », c'est-à-dire areligieux.

C'est là une double faute qui pourrait le mener plus loin et lui coûter plus cher qu'il ne pense.

Voici le résumé des faits :

M. Roosevelt, avant de quitter l'Egypte, avait fait exprimer par l'ambassadeur des Etats-Unis à Rome son désir d'être reçu par le Pape. Les Etats-Unis n'ayant point de représentant auprès du Saint-Siège, ce désir de M. Roosevelt fut communiqué à Sa Sainteté par l'entremise de Mgr Kennedy, recteur du séminaire américain à Rome. Le Saint-Père fit répondre qu'il serait très heureux de recevoir un personnage tel que M. Roosevelt, exprimant en même temps sa confiance qu'aucun incident pareil à celui occasionné par M. Fairbanks, ex-vice-président de la Confédération, ne ferait surgir un obstacle à cette visite. Il y a environ deux

mois, M. Fairbanks, ayant désiré une audience du Pape, prononça une conférence dans le local de l'église méthodiste de la rue Venti-Settembre. Cette église méthodiste n'est pas uniquement un centre protestant, comme on le croirait ; elle est surtout un des centres de l'action anticléricale à Rome, unie à la maçonnerie et à la Société Giordano Bruno.

M. Roosevelt, informé de la réponse du Vatican, a télégraphié à l'ambassadeur qu'il regrettait de ne pouvoir accepter la condition indiquée dans la courtoise réponse du Pape et qu'il se décidait à renoncer à la visite qu'il avait souhaitée (1).

L'*Osservatore Romano*, dans ses éclaircissements sur la visite manquée de Roosevelt au Vatican, donne les renseignements suivants sur le temple méthodiste, qui a formé la principale difficulté dans les négociations. Tout le monde, dit l'*Osservatore Romano*, sait ce qu'est cette église méthodiste, foyer de toutes les embûches et des hostilités contre le pouvoir spirituel du Souverain Pontife. Son propre siège est même un centre d'où partent tous les encouragements et les aides matérielles et morales pour étendre dans Rome la propagande de l'apostasie, pour accueillir et soutenir tous les apostats, pour encourager et favoriser de toutes façons et par tous les moyens la rébellion et la guerre ouverte contre l'Eglise. Il n'était donc pas question d'offenser en aucune façon la liberté d'action et de conscience de M. Roosevelt, lequel aurait pu librement accomplir ailleurs les devoirs de sa religion, d'autant plus que M. Roosevelt n'est pas méthodiste. On lui demandait seulement de s'abstenir de mettre l'autorité et le prestige de son nom au service et à l'avantage propre de cette institution, qui fait œuvre de révolte ouverte et de guerre déloyale, basée sur des calomnies contre l'Eglise catholique dans la propre résidence même de son chef. Il n'y a donc eu aucune pression, aucune atteinte contre la liberté d'autrui, mais simple accomplissement et défense par le Souverain Pontife des devoirs et des droits inhérents au pouvoir spirituel lui-même. C'est donc justement, continue plus loin l'*Osserva-*

(1) *Univers*, 6 avril.

tore, que la dernière communication transmise le 28 mars par Mgr Kennedy à M. Roosevelt disait que le Pape serait très heureux de recevoir M. Roosevelt, pour lequel il professe une haute estime, autant pour sa personne que pour sa qualité d'ex-président des Etats-Unis, mais d'autre part, étant données les circonstances, dont ni Sa Sainteté ni M. Roosevelt ne sont responsables, l'audience ne pourrait avoir lieu qu'après l'entente annoncée dans la précédente communication. Cette précédente communication est celle dont l'*Osservatore* donne aussi le texte concernant l'église méthodiste.

La campagne menéé à cette occasion contre le Saint Père par tous les journaux à la solde de la franc-maçonnerie, en Italie, en France, en Amérique et ailleurs, a fait long feu.

Quant à la « lecture » faite en Sorbonne, elle a été assez justement appréciée par Junius, dans *l'Echo de Paris* :

Maintenant qu'il est parti et qu'il voyage aux Pays-Bas, nous pouvons bien dire notre impression sur son discours. Je ne suis point allé l'entendre en Sorbonne, mais j'ai lu neuf colonnes du texte de son discours. Elles sont dures à lire, les neuf colonnes ; on y trouve de tout, excepté du trait fin et de la grandeur véritable ; il s'y rencontre des truismes, de bonnes grosses fadaises, assez bien de sens commun, comme disait mon ami le concierge de la légation de Belgique, de la bravoure à ne point sortir des moyennes questions, quelques phrases résistant à la curiosité et qui préfèrent l'ombre, beaucoup d'entrain partout : c'est une sorte de ragoût, d'une viande ordinairement saine, à la ravigote. J'ai ri de bon cœur en lisant cette maxime qui enferme toute la philosophie du bluff : « Il n'y a guère de place, dans la vie active, pour le brave homme timide. » J'ai souri, en lisant cette autre proposition de M. Roosevelt :

« Dans l'obscur avenir, l'idéal moral et les besoins moraux peuvent changer. » Et je me suis demandé quel crédit ses auditeurs pouvaient bien faire aux conseils de ce prédicant, qui affirme des choses austères et ne les croit point durables. J'ai pensé que c'était un homme nourri de journaux, d'une instruction entre primaire et secondaire, et auquel manquait, pour être profond, ce loisir que la vie intense lui défend. Je n'en ai plus douté quand je suis arrivé à ce passage où est marquée, d'après l'orateur, la différence entre les citoyens d'une république et ceux d'une monarchie ou d'un empire : «... pour vous et pour nous, la question de la qualité du citoyen, en tant qu'individu, domine toute autre ». Sous d'autres formes de gouvernement, sous la domination d'un homme ou d'un très petit nombre d'hommes, la qualité des gouvernants est la première de toutes. « Si, dans de tels gouvernements, le niveau de ces derniers est suffisamment élevé, le pays peut connaître, pendant des générations, une brillante carrière... si médiocre que puisse être, par ailleurs, le niveau du citoyen ordinaire... » Je laisse de côté la forme. Elle rappelle le rhinocéros plus que la gazelle. Mais le fond, M. Roosevelt, c'est du manuel scolaire 1910 ; c'est un peu trop plat, et drôle sans le vouloir ; c'est ce que je nomme, dans l'intimité, « coco », pour ne pas dire cocasse. Est-il possible qu'un homme « positif », un politique réaliste, ait avancé une pauvreté semblable ? A-t-il fallu en lire, des articles superficiels, pour croire qu'un pays peut être grand de la seule grandeur de son prince ! Et n'est-ce pas une vérité d'évidence autant que d'expérience que la très belle histoire de France a été faite en collaboration, et que nous avons eu des princes de mérite, mais que le peuple, ce qu'on désigne sous le nom de citoyens aujourd'hui, était de belle sorte, lui aussi, dévoué, généreux, laborieux, tout à fait haut d'honneur et gai pardessus le marché !

Vraiment, je désire toujours m'instruire, mais j'aime la qualité. Je ne serai pas importuné longtemps par le regret d'avoir manqué cette leçon-là.

Dans cette conférence, en dépit des flots d'encre qu'elle a fait couler à travers les journaux, personne, à ma connaissance, n'a relevé une phrase, pourtant assez digne de remarque.

Ce discours n'eût pas été complet dans son genre, et il lui eût manqué une note d'américanisme officiel, s'il n'eût contenu sa petite allusion biblique, qui lui donne, même sous les voûtes laïcisées de la Sorbonne, un léger relent de prêche puritain.

Voici le morceau. A-t-il été compris par les auditeurs érudits du conférencier, même par ceux qui entendaient l'anglais ? Je me permets d'en douter, l'histoire évangélique étant d'ordinaire peu familière à ces messieurs.

C'est à la fin de l'exorde, au moment même de la « proposition » du discours, comme on disait dans les vieilles rhétoriques. Et cette phrase est destinée à synthétiser l'attitude que prend M. Roosevelt, représentant les lumières du Nouveau-Monde, au moment où il parle à cette vieille nation, la France, qui fut l'apôtre intellectuel du monde ancien.

« Il nous appartient, à nous autres du Nouveau Monde, de nous asseoir aux pieds du Gamaliel de l'Ancien ; puis, s'il y a en nous ce qui doit y être, nous montrerons que Paul, à son tour, peut enseigner aussi bien qu'apprendre. »

En vérité, on n'est pas plus modeste ! Et les Français, qui n'ont pas bronché sous ce pavé de l'ours ont la courtoisie imperturtable.

Gamaliel, on le sait, c'est le pharisien sanhédrite qui fut le maître de Saul avant la conversion de celui-ci. Gamaliel, c'est donc l'ancienne Loi, l'ombre, la figure,

le passé, l'erreur, qui doivent s'évanouir et disparaître devant la réalité, le soleil naissant de l'avenir et de la loi nouvelle, représentée par saint Paul. Gamaliel ne peut trouver le chemin du salut qu'en abjurant la doctrine vieillie des sanhédrites ses collègues, et en se mettant humblement à l'école de son ancien disciple.

De même, il n'y aura de salut pour la France (le Gamaliel de l'Ancien Monde) qu'à écouter docilement l'Evangile nouveau qui lui vient d'Amérique, dans les bagages de ce saint Paul inattendu, affublé en chasseur de rhinocéros.

Puisque M. Roosevelt c'est saint Paul ressuscité, nous nous étonnerons moins qu'en traversant Rome il l'ait pris de si haut avec le Pape. Il est bien permis à saint Paul de traiter d'égal avec saint Pierre, et même de le gourmander quelque peu. Et le nouveau saint Paul a sans doute voulu simplement montrer qu'il connaissait et pratiquait cet autre texte : *in faciem ei restiti*, d'après lequel l'exégèse protestante ne serait pas fâchée de faire de saint Paul un antipape.

Pour compléter cette vision grotesque d'un Roosevelt rival du Pape, ne voilà-t-il pas qu'un néo-positiviste bien intentionné, mais mal renseigné, M. Izoulet, s'est mis, on le sait, à prophétiser avec Renan l'avènement d'une « papauté anglo-saxonne », rivale de la papauté romaine, et dont M. Roosevelt serait sans doute le premier Pape !

Dans *la Réforme intellectuelle et morale*, écrit M. Izoulet, Renan prédit un schisme dans l'Eglise romaine :

« Une fois les deux Papes constitués, l'un à Rome, l'autre hors de l'Italie, la décomposition de la catholicité, dit-il,

s'opérera par le choix des obédiences, comme celle de l'eau sous l'action de la pile électrique.

« Chacun des deux Papes deviendra un pôle qui attirera à lui les éléments qui lui sont homogènes : l'un sera le Pape du *Catholicisme rétrograde*, l'autre le Pape du *Catholicisme progressif*...

« Une foule de réformes maintenant impraticables seront praticables alors, et l'horizon du catholicisme, maintenant si fermé, pourra s'ouvrir tout à coup et laisser voir des profondeurs inattendues ».

Et Renan ne craint pas d'ajouter .

« Cela est parfaitement possible, cela sera. »

Renan s'est-il trompé ?

Oui, peut-être sur la forme ; mais non peut-être sur le fond.

L'Eglise romaine semble plus *une* que jamais. Mais une autre Papauté anglo-saxonne ne serait-elle pas en voie de formation ?

Un projet de ce genre a même déjà été élaboré, paraît-il, par le congrès pan-anglican de Londres en juin 1908 ! Et M. Izoulet s'inquiète charitablement pour le catholicisme d'un « faux coup de barre » possible de la part de Rome, si elle ménageait pas assez l'Amérique ! Et il pousse l'affolement jusqu'à évoquer, à propos de l'attitude si digne de Pie X vis-à-vis de M. Roosevelt, les souvenirs que voici : « Rome n'est pas infaillible en ces matières. Elle a bien perdu « l'Angleterre avec Henri VIII et l'Allemagne avec « Luther ! »

C'est à n'y pas croire ! La compassion de M. Izoulet part d'un bon naturel, mais il peut quitter ce souci.

En publiant cette lettre de M. Izoulet dans *l'Action française* du 1er mai, un autre néo-positiviste,

M. Vaugeois, a raison, tout en mêlant quelques notes fausses à sa réponse, de tranquilliser M. Izoulet et de le renvoyer simplement à *l'Histoire des variations* de notre Bossuet.

En effet, il ne peut y avoir de puissance spirituelle organisée dans le monde, et par conséquent il ne peut y avoir de « papauté », sans dogme ; — et aujourd'hui, plus encore qu'au temps de Bossuet, il n'y a plus dans le monde aucun dogme qui tienne, en dehors de l'Eglise romaine ; parce que, en dehors de la vérité intégrale qu'enseigne Rome, il n'y a plus *logiquement*, dans le monde intellectuel, aucune parcelle d'absolu. C'est ce que n'ont point vu Auguste Comte ni ses disciples.

Le rêve renanien d'un Pape « du catholicisme progressif », s'érigeant en face de la papauté romaine et du Pape «du catholicisme rétrograde », doit donc être classé parmi les innombrables inepties de cet esprit malfaisant que fut Renan.

Et ce n'est point M. Roosevelt, même travesti en saint Paul, qui créera la « papauté anglo-saxonne ».

Mais, pour en revenir au discours de la Sorbonne, je plaindrais le Français qui, en le lisant, n'aurait pas senti une pointe de révolte contre cette commisération un peu dédaigneuse (si méritée qu'elle puisse être) avec laquelle le « saint Paul du Nouveau Monde » traite le « Gamaliel de l'Ancien ».

On veut bien nous apprendre que nous avons un grand passé, et même nous laisser espérer encore un certain avenir. On concède que, s'il nous arrivait une catastrophe et si la France disparaissait (cette sinistre éventualité est formulée en toutes lettres), il manque-

rait quelque chose dans le monde... Mais enfin, on ne nous dissimule pas que nous sommes un peuple très vieilli et à la merci d'un accident, et on nous laisse deviner que cela ne peut pas durer bien longtemps, surtout si nous ne savons pas être sages.

Il y a seulement quarante ans, la vingtième partie de pareilles allusions eût fait frémir et bondir nos pères.

Il s'est rencontré qu'au moment où je lisais ce discours, j'avais à parler dans une église en faveur de la grande œuvre, si catholique et si française, des Ecoles d'Orient, qui travaille là-bas à sauvegarder nos privilèges et notre situation traditionnelle. Et on me communiquait une lettre très intéressante d'un témoin fort bien placé, à Jérusalem, pour juger des efforts jusqu'ici impuissants, des nations rivales pour nous supplanter.

Les agences au service de l'Allemagne ont fait récemment quelque bruit autour du voyage du prince Eitel-Frédéric à Jérusalem pour l'inauguration d'un nouvel établissement allemand. Voici les détails topiques que donnait à ce sujet le témoin autorisé dont je parle :

.... Ici, à Jérusalem, on voit forcément des hommes de tous les pays ; que de misères on apprend sur l'Amérique du Nord si vantée.... sur l'Allemagne, sur certaines parties de l'Autriche, sur la Pologne.... Les Allemands si fiers de leur force sont vraiment dans une situation lamentable, les protestants surtout. Ces jours-ci, nous avons vu des pasteurs *protestants* qui nous ont dit des choses navrantes.

A propos d'Allemands, les journaux vont sans doute débiter des choses peu vraies sur le développement de l'influence

allemande à propos de la visite du Prince Eitel. Qu'on se rassure; en dehors de l'escorte militaire fournie par les Turcs, il n'y a rien eu; la population est restée parfaitement tranquille et n'a point fait d'ovations au prince allemand. La municipalité seule a fait construire un arc de triomphe qui a bien pu coûter de 200 à 300 francs; au-dessus de l'arc, une inscription : « La ville de Jérusalem au prince Eitel-Frédéric. » L'inscription est *en langue française*... Qu'en pensez-vous ?

Seuls les protestants allemands ont pu recevoir le prince à la gare; les catholiques, qui étaient venus au nombre de 700, ont reçu ordre du Consul allemand de ne pas se présenter à la gare...

Belle amabilité luthérienne ! Le Kaiser sait rabrouer ses catholiques quand ils s'offrent trop à lui.

Lors de la consécration de la Dormition, la police a interdit l'entrée de l'église aux indigènes catholiques. C'est une maladresse de premier ordre. Comment voulez-vous que le peuple oriental puisse aimer des gens de ce calibre ? Non, ce ne sont pas les Allemands qui sauront conquérir l'amour des Orientaux.

Je pensais, et avec tristesse, que, tandis que l'Orient infidèle rappelait ainsi, en notre langue, aux plus orgueilleux de nos rivaux, les droits séculaires de la France en Orient, nous avions mérité qu'un étranger vînt chez nous, au centre intellectuel du pays, nous apprendre, en un anglais mastiqué par des mâchoires américaines et avec une brutalité à peine déguisée, quels sont nos devoirs et nos symptômes de mort.

On l'a dit, et je n'y reviendrai pas, plusieurs des leçons qu'il nous a données sont utiles et opportunes. Les critiques formulées par M. Roosevelt contre le dilettantisme dissolvant des intellectuels, contre le fléau de la dépopulation et de l'immoralité, contre la

corruption des mœurs politiques et de la presse, contre le socialisme d'Etat et l'oppression des minorités par les sectaires, tout cela était d'une justesse accablante pour le régime maçonnique qui nous asservit et nous tue.

Mais outre que plusieurs de ces critiques s'adressent tout aussi bien aux Etats-Unis qu'à la France, M. Roosevelt a eu le tort de ne point indiquer le remède aux maux qu'il signale, le moyen de retrouver les vertus de la race.

Ce moyen, il le connaît pourtant. Il l'a indiqué cent fois ailleurs, et en termes excellents. Ce moyen unique, c'est la religion ; c'est le respect privé, familial, et aussi public et social, du christianisme, de ses préceptes et de sa morale.

Et M. Roosevelt, dont la doctrine politique et sociale est, chez lui, franchement à base religieuse et chrétienne, a cédé à un respect humain peu noble et peu courageux en laïcisant, chez nous, sa parole et ses conseils.

Que ne nous a-t-il répété ces belles paroles qui reviennent sans cesse sur ses lèvres et sous sa plume :

« Si l'homme et la femme remplissent leur devoir l'un envers l'autre et envers leurs enfants, *tel que le christianisme le veut*, nous pouvons être assurés que toutes les autres questions se résoudront d'elles-mêmes... Je ne méconnais pas la valeur des choses du corps de la nation, seulement je désire qu'elles ne nous portent pas à oublier qu'à côté de son corps *il y a aussi son âme.* »

Et qu'est-ce que l'âme de la nation ? M. Roosevelt

l'a dit plus clairement encore et en une formule vraiment lapidaire :

« L'avenir de notre nation dépend de la matière dont nous combinerons, avec la force, la religion. »

En parlant ainsi, M. Roosevelt eût été pleinement dans la tradition des chefs d'Etat de la grande République américaine.

Que n'a-t-il redit publiquement, en pleine Sorbonne, cette maxime de Washington, le libérateur de l'Amérique :

« Un peuple sans religion est un peuple ingouvernable, et par conséquent malheureux et asservi. Un gouvernement sans religion est un gouvernement malhonnête, intolérant, persécuteur, injuste. »

Mais quelle figure auraient faite nos ministres ?

M. Roosevelt n'a point osé parler ainsi. Il n'a pas même osé prononcer, durant son séjour en France, le nom du Dieu Tout-Puissant auquel il croit. Cela n'est pas d'un caractère. Sans doute, les Loges maçonniques le lui avaient interdit. Il a tenu à montrer, à Paris comme à Rome, qu'il était, avant tout, leur serviteur.

Et les vertus soi-disant « démocratiques », que M. Roosevelt nous a prêchées : la vigueur, l'honnêteté, le bon sens, M. Roosevelt sait fort bien que ce sont des vertus *à base religieuse*, et que, en oubliant et en apostasiant la religion, en devenant, selon l'expression d'un écrivain anglo-saxon, des *post-chrétiens*, ses

compatriotes, comme les nôtres, sont sur le chemin de la décadence.

« La France, écrit M. Stanton Devas, est le type le plus accentué d'un pays post-chrétien. Mais elle n'est pas seule. Depuis le XIX[e] siècle environ, dans la partie nord-est, la plus assise des Etats-Unis, la même doctrine s'est répandue à mesure que se multipliaient les écoles dites « publiques », élémentaires, gratuites et neutres, qui, après avoir été longtemps l'objet d'un culte aveugle, arrachent aujourd'hui cet aveu humiliant : « Nous sommes incapables d'enseigner le devoir et l'obéissance (1) ! »

M. Roosevelt n'ignore pas que sa patrie est le pays du monde où les immigrations sont les plus nombreuses et les plus indispensables à la vie même de cette agglomération, toujours assez factice, que sont les Etats-Unis. Il connaît, pour l'avoir combattu, le souverain péril national qu'est chez lui, comme chez nous, le suicide calculé et égoïste de la race. Mais, ce qui est inexcusable, il sait que le mal vient de l'irréligion et ne pourrait être combattu que par le catholicisme. Puisse-t-il n'avoir pas à se repentir, pour son pays et pour lui-même, d'avoir agi à Rome et parlé à Paris comme il l'a fait !

B. G.

(1) Ch. Stanton Devas, *l'Eglise et le progrès du monde : les post-chrétiens.*

CHRONIQUE DOCUMENTAIRE

—

L'école a-religieuse en Amérique, en Angleterre et en France

Ses funestes effets sont indiqués avec justesse dans un chapitre de l'ouvrage de M. Charles Stanton Devas, *l'Eglise et le progrès du monde* (1). Ce chapitre est consacré à ce que l'auteur appelle la décadence des pays *post-chrétiens*, c'est-à-dire des pays apostats, et en particulier de la « France post-chrétienne ».

LA FRANCE POST-CHRÉTIENNE

Le second groupe des Post-Chrétiens offre au regard superficiel un contraste marqué avec le précédent, mais un examen plus attentif découvre en tous deux une ressemblance frappante. C'est en France, au XVIIIe siècle, qu'apparaissent pour la seconde fois des hommes, — non plus à l'état d'individualités isolées, mais formant un groupe nombreux, — qui embrassent une doctrine nouvelle, destinée à remplacer le Christianisme. Voltaire et Rousseau furent les deux coryphées de cette révolution, et la France, qui a subi leur influence depuis plus d'un siècle, est le type le plus accentué d'un pays post-chrétien. Mais elle n'est pas seule : depuis le XIXe siècle environ, dans la partie nord-est, la plus assise des Etats-Unis, la même doctrine s'est répandue à mesure que se multipliaient les écoles dites « publiques », élémentaires, gratuites et neutres, qui, après avoir été longtemps l'objet d'un culte

(1) Traduit par le P. Folghera, O. P. Paris, Gabalda, in-12.

aveugle, arrachent aujourd'hui cette aveu humiliant : « Nous sommes incapables d'enseigner le devoir et l'obéissance ! » Dans la Grande-Bretagne, les forces chrétiennes ont mieux résisté ; encore est-il que dans l'Angleterre proprement dite (à part le pays de Galles, l'Irlande et l'Ecosse), le Christianisme a perdu un nombre considérable d'adhérents, dans les villes et les campagnes. Dans l'empire d'Allemagne, le nombre et le siège de ces pertes peuvent se calculer approximativement d'après le progrès du parti démocrate-socialiste. Dans l'Australie, la Nouvelle-Zélande, la province canadienne d'Ontario, les défections sont certainement nombreuses, mais dans une proportion qui reste conjecturale. Ce mouvement de déchristianisation se produit dans la plus grande variété de races, de formes politiques, de milieux économiques. Et les doctrines sur la vie, actuellement professées par ses meneurs, sont variées, elles aussi : théisme, panthéisme, matérialisme, en positions intermédiaires et temporaires entre ces trois systèmes types (1).

Toutes ces doctrines ont en commun un caractère négatif : le rejet de la doctrine chrétienne sur le but de la vie, sur la nature humaine, sur la sainteté du mariage, sur l'éducation (2). Par ces négations, elles ressemblent à l'Islamisme. Comme lui, elles sont essentiellement parasites et destructives de la civilisation qu'elles semblent favoriser : les enthousiasmes des débuts font place à d'amères désillusions. La seule différence consiste en ceci seulement qu'elles sont un dissolvant beaucoup plus rapide. A ce point de vue, la France est le plus complet spécimen qui s'offre à l'observation. Ce fut d'abord la lente explosion d'une humanité émancipée, — sa langue, son influence, plus tard, ses armes, souveraines par toute l'Europe..., puis ce fut comme un reflux rapide de toute cette gloire, à mesure que les flots accumulés du christianisme se retiraient graduellement. Descendre de la première place, au point de vue politique, à la septième ou plus bas encore, a comparativement peu d'importance et peut être dû à d'autres causes ; la perte de la supériorité littéraire et intellectuelle est plus grave ; mais le point capital est la perte

(1) Entre autres documents récents, consulter *Adolescence*, par G. Stanley Hall, et *American Schools*, par W. E. Chancellor, dont un compte-rendu a paru dans *The Times*, 31 mars 1905.

(2) L'analyse des idées professées par un bon nombre des principaux post-chrétiens a été faite par le D[r] Barry, dans les pages brillantes de son livre, *Heralds of Revolt*, 1904.

d'influence morale et le stigmate de décadence : c'est ici que le post-christianisme révèle ses aboutissants. Il l'a proclamé : illusion toute croyance en Dieu, illusion tout dévouement au prince ou au peuple, illusion tout amour humain éternel et spirituel, illusion la personne libre et immortelle. Ainsi donc tout ce qui donne à la vie sa valeur est jeté au vent ; il ne reste plus que le plaisir calculé du sceptique qui ne prétend plus être dupe.

Les recensements de la population sont un signe extérieur et visible du changement produit en France. Le nombre des naissances a baissé d'une manière lente, mais continue, jusqu'à un certain chiffre stable au-dessous duquel il serait tombé depuis longtemps, si ce n'était de l'excédent des naissances dans certaines parties restées chrétiennes, par exemple, l'Auvergne et la Bretagne, qui suppléent ainsi au déficit de la Normandie et de la Picardie, et si ce n'était aussi de l'illusion produite par l'immigration flamande et italienne. Voilà encore un trait de ressemblance avec la dépopulation introduite par l'Islamisme ; une fois de plus, les post-chrétiens se montrent des parasites qui vivent des autres : l'importation d'esclaves circassiens et nègres dans les pays musulmans, les expéditions des anciens pirates barbaresques, l'enlèvement d'enfants chrétiens et leur incorporation aux janissaires turcs retrouvent leurs analogues dans l'immigration étrangère en France et l'absorption des Highlanders par les populations post-chrétiennes de l'Angleterre.

L'Administrateur-Gérant : P. Lethielleux.

Poitiers. — Imprimerie Blais et Roy, 7, rue Victor-Hugo.

L'AGE DE LA PREMIÈRE COMMUNION

C'est par un très grand acte de foi, de reconnaissance et d'amour que tous nos abonnés ont accueilli, nous n'en doutons pas un instant, l'admirable décret *Quam singulari*, édicté par la Sacrée Congrégation des Sacrements, sur la première communion des enfants.

L'âme est remuée par une émotion profonde, une de ces émotions qui donnent l'ébranlement du divin, quand on se rend compte de l'immense portée doctrinale et pratique de cet acte, où éclate tout le génie surnaturel, toute l'âme sacerdotale de notre bien-aimé Pie X.

Il faut d'abord lire et méditer le texte de ce décret souverain.

DECRETUM DE ÆTATE ADMITTENDORUM AD PRIMAM COMMUNIONEM EUCHARISTICAM

S. Congregatio de Sacramentis.

Quam singulari Christus amore parvulos in terris fuerit prosequutus, Evangelii paginæ plane testantur. Cum ipsis enim versari in deliciis habuit ; ipsis manus imponere consuevit ; ipsos complecti, ipsis benedicere. Idem indigne

tulit repelli eos a discipulis, quos gravibus his dictis reprehendit : *Sinite parvulos venire ad me, et ne prohibueritis eos ; talium est enim regnum Dei.* (*Marc.*, x, 13, 14, 16.) Quanti vero eorundem innocentiam animique candorem faceret, satis ostendit quum, advocato parvulo, discipulis ait : *Amen dico vobis, nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum cœlorum. Quicumque ergo humiliaverit se sicut parvulus iste, hic est major in regno cœlorum ; Et qui susceperit unum parvulum talem in nomine meo me suscipit.* (*Matth.*, xviii, 3, 4, 5.)

Hæc memorans catholica Ecclesia, vel a sui primordiis, admovere Christo parvulos curavit per eucharisticam Communionem, quam iisdem subministrare solita est etiam lactentibus. Id, ut in omnibus fere antiquis libris ritualibus ad usque sæculum xiii præscriptum est, in baptizando fiebat, eaque consuetudo alicubi diutius obtinuit ; apud Græcos et Orientales adhuc perseverat. Ad summovendum autem periculum, ne lactentes præsertim panem consecratum ejicerent, ab initio mos invaluit Eucharistiam iisdem sub vini tantum specie ministrandi.

Neque in baptismate solum, sed subinde sæpius divino epulo reficiebantur infantes. Nam et ecclesiarum quarundam consuetudo fuit Eucharistiam præbendi puerulis continuo post clerum, et alibi post adultorum Communionem residua fragmenta iisdem tradendi.

Mos hic deinde in Ecclesia latina obsolevit, nec sacræ mensæ participes fieri cœperunt infantes, nisi illucescentis rationis usum aliquem haberent et Augusti Sacramenti notitiam quandam. Quæ nova disciplina, ab aliquot Synodis particularibus jam recepta, solemni sanctione firmáta est œcumenici Concilii Lateranensis IV, anno MCCXV, promulgato celebri canone XXI, quo fidelibus, postquam ætatem rationis attigerint, sacramentalis Confessio præscribitur et Sacra Communio, hisce verbis : « Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti, et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reveren-

ter ad minus in Pascha Eucharistiæ sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum.»

Concilium Tridentinum (Sess. XXI, *de Communione*, c. IV), nullo pacto reprobans antiquam disciplinam ministrandæ parvulis Eucharistiæ ante usum rationis, Lateranense decretum confirmavit et anathema dixit in eos qui contra sentirent : « Si quis negaverit omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus, quum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis, saltem in Paschate, ad communicandum juxta præceptum S. Matris Ecclesiæ, anathema sit. » (Sess. XIII, *de Eucharistia*, c. VIII, can. IX.)

Igitur vi allati et adhuc vigentis decreti Lateranensis, Christi fideles, ubi primum ad annos discretionis pervenerint, obligatione tenentur accedendi, saltem semel in anno, ad Pœnitentiæ et Eucharistiæ sacramenta.

Verum in hac rationis, seu discretionis ætate statuenda haud pauci errores plorandique abusus decursu temporis inducti sunt. Fuerunt enim qui aliam sacramento Pœnitentiæ, aliam Eucharistiæ suscipiendæ discretionis ætatem assignandam esse censerent. Ad Pœnitentiam quidem eam esse ætatem discretionis judicarunt, in qua rectum ab inhonesto discerni posset, adeoque peccari; ad Eucharistiam vero seriorem requiri ætatem, in qua rerum fidei notitia plenior animique præparatio posset afferri maturior. Atque ita, pro variis locorum usibus hominumve opinionibus, ad primam Eucharistiæ receptionem hinc decem annorum ætas vel duodecim, hinc quatuordecim vel major etiam est constituta, prohibitis interim ab eucharistica Communione pueris vel adolescentibus præscripta ætate minoribus.

Istiusmodi consuetudo, qua per speciem tutandi decoris augusti Sacramenti arcentur ab ipso fideles, complurium exstitit causa malorum. Fiebat enim ut puerilis ætatis innocentia a Christi complexu divulsa, nullo interioris vitæ succo aleretur ; ex quo illud etiam consequebatur, ut præ-

valido destituta præsidio juventus, tot insidiis circumventa, amisso candore, ante in vitia rueret quam sancta mysteria delibasset. Etiamsi vero primæ Communioni diligentior institutio et accurata sacramentalis Confessio præmittatur, quod quidem non ubique fit, dolenda tamen semper est primæ innocentiæ jactura, quæ, sumpta tenerioribus annis Eucharistia, poterat fortasse vitari.

Nec minus est reprobandus mos pluribus vigens in locis, quo sacramentalis Confessio inhibetur pueris nondum ad eucharisticam mensam admissis, aut iisdem absolutio non impertitur. Quo fit ut ipsi peccatorum fortasse gravium laqueis irretiti magno cum periculo diu jaceant.

Quod vero maximum est, quibusdam in locis pueri nondum ad primam Communionem admissi, ne instante quidem mortis discrimine, Sacro muniri Viatico permittuntur, atque ita defuncti et more infantium illati tumulo, Ecclesiæ suffragiis non juvantur.

Ejusmodi damna inferunt qui extraordinariis præparationibus primæ Communioni præmittendis plus æquo insistunt, forte minus animadvertentes, id genus cautelæ a Jansenianis erroribus esse profectum, qui Sanctissimam Eucharistiam præmium esse contendunt, non humanæ fragilitatis medelam. Contra tamen profecto sensit Tridentina Synodus quum docuit eam esse « antidotum quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus præservemur » (Sess. XIII, *de Eucharistia*, c. II) ; quæ doctrina nuper a Sacra Congregatione Concilii pressius inculcata est decreto die XXVI mensis Decembris an. MDCCCCV lato, quo ad Communionem quotidianam aditus universis, tum provectioris tum tenerioris ætatis, patuit, duabus tantummodo impositis conditionibus, statu gratiæ et recto voluntatis proposito.

Nec sane justa causa esse videtur quamobrem, quum antiquitus sacrarum specierum residua parvulis etiam lactentibus distribuerentur, extraordinaria nunc præparatio a puerulis exigatur qui in primi candoris et innocentiæ felicissima conditione versantur, mysticoque illo cibo, propter tot hujus temporis insidias et pericula, indigent maxime.

Quos reprehendimus abusus ex eo sunt repetendi, quod nec scite nec recte definiverint quænam sit ætas discretionis, qui aliam Pœnitentiæ, aliam Eucharistiæ assignarunt. Unam tamen eandemque ætatem ad utrumque Sacramentum requirit Lateranense Concilium, quum conjunctum Confessionis et Communionis onus imponit. Igitur, quemadmodum ad Confessionem ætas discretionis ea censetur in qua honestum ab inhonesto distingui potest, nempe qua ad usum aliquem rationis pervenitur ; sic ad Communionem ea esse dicenda est qua eucharisticus panis queat a communi dignosci : quæ rursus eadem est ætas in qua puer usum rationis est assequutus.

Nec rem aliter acceperunt præcipui Concilii Lateranensis interpretes et æquales illorum temporum. Ex historia enim Ecclesiæ constat synodos plures et episcopalia decreta, jam inde a sæculo XII, paulo post Lateranense Concilium, pueros annorum septem ad primam Communionem admisisse. Exstat præterea summæ auctoritatis testimonium, Doctor Aquinas, cujus hæc legimus : « Quando jam pueri incipiunt aliqualem usum rationis habere, ut possint devotionem concipere hujus Sacramenti (Eucharistiæ), tunc potest eis hoc Sacramentum conferri. » (*Summ. theol.*, III part., q. LXXX, a. 9, ad 3.) Quod sic explanat Ledesma : « Dico ex omnium consensu, quod omnibus habentibus usum rationis danda est Eucharistia, quantumcumque cito habeant illum usum rationis ; esto quod adhuc confuse cognoscat ille puer quid faciat. » (*In S. Thom.*, III p., q. LXXX, a. 9, dub. 6.) Eumdem locum his verbis explicat Vasquez : « Si puer semel ad hunc usum rationis pervenerit, statim ipso jure divino ita obligatur, ut Ecclesia non possit ipsum omnino liberare. » (In III P. *S. Thom.*, disp. CCXIV, c. IV, n. 43.) Eadem docuit S. Antoninus, scribens : « Sed cum est doli capax (puer), cum scilicet potest peccare mortaliter, tum obligatur ad præceptum de Confessione, et per consequens de Communione. » (P. III, tit. XIV, c. II, § 5.) Tridentinum quoque Concilium ad hanc impellit conclusionem. Dum enim memorat (Sess. XXI, c. IV) : « Parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramenta-

lem Eucharistiæ communionem », unam hanc rei rationem assignat, quod peccare non possint: « Siquidem, inquit, adeptam filiorum Dei gratiam in illa ætate amittere non possunt. » Ex quo patet hanc esse Concilii mentem, tunc pueros Communionis necessitate atque obligatione teneri quum gratiam peccando possunt amittere. His consonant Concilii Romani verba, sub Benedicto XIII celebrati, ac docentis obligationem Eucharistiæ sumendæ incipere « postquam pueruli ac puellæ ad annum discretionis pervenerint, ad illam videlicet ætatem in qua sunt apti ad discernendum hunc sacramentalem cibum, qui alius non est quam verum Jesu Christi corpus, a pane communi et profano, et sciunt accedere cum debita pietate ac religione ». (*Instruzione per quei che debbono la prima volta ammetersi alla S. Communione*, append. XXX, p. 11.) Catechismus Romanus autem, « qua ætate, inquit, pueris sacra mysteria danda sint, nemo melius constituere potest quam pater et sacerdos, cui illi confiteantur peccata. Ad illos enim pertinet explorare, et a pueris percunctari, an hujus admirabilis Sacramenti cognitionem aliquam acceperint et gustum habeant ». (P. II, *De Sacr. Euchar.*, II, 63.)

Ex quibus omnibus colligitur ætatem discretionis ad Communionis eam esse, in qua puer panem eucharisticum a pane communi et corporali distinguere sciat, ut ad altare possit devote accedere. Itaque non perfecta rerum Fidei cognitio requiritur, quum aliqua dumtaxat elementa sint satis, hoc est *aliqua cognitio ;* neque plenus rationis usus, quum sufficiat usus quidam incipiens, hoc est *aliqualis usus rationis*. Quapropter Communionen ulterius differre, ad eamque recipiendam maturiorem ætatem constituere, improbandum omnino est, idque Apostolica Sedes damnavit plures. Sic fel. rec. Pius Papa IX, litteris Cardinalis Antonelli ad episcopos Galliæ datis die XII Martii anno MDCCCLXVI invalescentem in quibusdam diœcesibus morem protrahendæ primæ communionis ad maturiores eosque præfixos annos acriter improbavit. Sacra vero Congregatio Concilii, die XV mensis Martii an. MDCCCLI Concilii Provincialis Rothomagensis caput emendavit, quo pueri vetabantur

infra duodecimum ætatis annum ad Communionem accedere. Nec absimili ratione se gessit hæc S. Congregatio de disciplina Sacramentorum in causa Argentinensi die xxv mensis Martii anno MDCCCCX; in qua cum ageretur, admittine possint ad sacram Communionem pueri vel duodecim vel quatuordecim annorum, rescripsit : « Pueros et puellas, cum ad annos discretionis seu ad usum rationis pervenerint ad sacram mensam admittendos esse. »

Hisce omnibus mature perpensis, Sacer hic Ordo de disciplina Sacramentorum, in generali Congregatione habita die xv mensis Julii a. MDCCCCX, ut memorati abusus prorsus amoveantur et pueri vel a teneris annis Jesu Christo adhærant, Ejus vitam vivant, ac tutelam inveniant contra corruptelæ pericula, sequentem normam de prima puerorum Communione ubique servandam statuere opportunum censuit.

I. Ætas discretionis tum ad Confessionem tum ad S. Communionem ea est in qua puer incipit ratiocinari, hoc est circa septimum annum, sive supra, sive etiam infra. Ex hoc tempore incipit obligatio satisfaciendi utrique præcepto Confessionis et Communionis.

II. Ad primam Confessionem et ad primam Communionem necessaria non est plena et perfecta doctrinæ christianæ cognitio. Puer tamen postea debebit integrum catechismum pro modo suæ intelligentiæ gradatim addiscere.

III. Cognitio religionis quæ in puero requiritur, ut ipse ad primam Communionem convenienter se præparet, ea est qua ipse fidei mysteria necessaria necessitate medii pro suo captu percipiat, atque eucharisticum panem a communi et corporali distinguat ut ea devotione, quam ipsius fert ætas, ad SS. Eucharistiam accedat.

IV. Obligatio præcepti Confessionis et Communionis quæ puerum gravat, in eos præcipue recidit qui ipsius curam habere debent, hoc est in parentes, in confessarium, in institutores et in parochum. Ad patrem vero, aut ad illos qui vices ejus gerunt, et ad confessarium, secundum Catechismum Romanum, pertinet admittere puerum ad primam Communionem.

V. Semel aut pluries in anno curent parochi indicere atque habere Communionem generalem puerorum, ad eamque non modo novensiles admittere, sed etiam alios, qui parentum confessariive consensu, ut supra dictum est, jam antea primitus de altari sancta libarunt. Pro utrisque dies aliquot instructionis et præparationis præmittantur.

VI. Puerorum curam habentibus omni studio curandum est ut post primam Communionem iidem pueri ad sacram mensam sæpius accedant, et, si fieri possit, etiam quotidie, prout Christus Jesus et mater Ecclesia desiderant, utque id agant ea animi devotione quam talis fert ætas. Meminerint præterea quibus ea cura est gravissimum quo tenentur officium providendi ut publicis catechesis præceptionibus pueri ipsi interesse pergant, sin minus, eorundem religiosæ institutioni alio modo suppleant.

VII. Consuetudo non admittendi ad confessionem pueros aut numquam eos absolvendi, quum ad usum rationis pervenerint, est omnino improbanda. Quare Ordinarii locorum, adhibitis etiam remediis juris, curabunt ut penitus de medio tollatur.

VIII. Detestabilis omnino est abusus non ministrandi Viaticum et Extremam Unctionem pueris post usum rationis eosque sepeliendi ritu parvulorum. In eos, qui ab hujus modi more non recedant, Ordinarii locorum severe animadvertant.

Hæc a PP. Cardinalibus Sacræ hujus Congregationis sancita SSmus D. N. Pius Papa X, in audientia diei VII currentis mensis, omnia adprobavit, jussitque præsens edi ac promulgari decretum. Singulis autem Ordinariis mandavit ut idem decretum, non modo parochis et clero significarent, sed etiam populo, cui voluit legi quotannis tempore præcepti paschalis, vernacula lingua. Ipsi autem Ordinarii debebunt, unoquoque exacto quinquennio, una cum ceteris diœcesis negotiis, etiam de hujus observantia decreti ad S. Sedem referre.

Non obstantibus contrariis quibuslibet.

Datum Romæ, ex Ædibus ejusdem S. Congregationis, die VIII mensis Augusti, anno MDCCCCX.

D. card. Ferrata, *praefectus*.

Ph. Giustini, *a Secretis*.

TRADUCTION FRANÇAISE

Décret sur l'âge de ceux qui doivent être admis à la première communion Eucharistique.

Amour de prédilection dont Jésus-Christ sur terre a entouré les petits enfants (1).

De quel amour de prédilection Jésus-Christ sur terre a entouré les petits enfants, les pages de l'Evangile l'attestent clairement. Ses délices étaient de vivre au milieu d'eux ; il avait l'habitude de leur imposer les mains, de les embrasser, de les bénir. Il s'indigna de les voir repoussés par ses disciples, qu'il réprimanda par ces paroles sévères : « Laissez venir à moi les petits enfants et ne les en empêchez pas : car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume de Dieu. » (*Marc.*, x, 13, 14, 16.) Combien il appréciait leur innocence et leur candeur d'âme, il l'a suffisamment montré quand, ayant fait approcher un enfant, il dit à ses disciples : « En vérité, je vous le dis, si vous ne devenez semblables à ces petits, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. Quiconque se fera humble comme ce petit enfant, celui-là est plus grand que tous dans le royaume des cieux. Et quiconque reçoit en mon nom un petit enfant comme celui-ci me reçoit. » (*Matth.*, XVIII, 3, 4, 5.)

La coutume de l'Eglise catholique était, dès les débuts, d'administrer l'Eucharistie aux enfants dès leur premier âge, au baptême et très souvent dans la suite.

En souvenir de ces faits, l'Eglise catholique, dès ses

(1) La division en paragraphes et les titres sont l'œuvre de notre rédaction.

débuts, eut à cœur de rapprocher les enfants de Jésus-Christ par la communion eucharistique, qu'elle avait coutume de leur administrer dès leur premier âge. C'est ce qu'elle faisait dans la cérémonie du baptême, ainsi qu'il est prescrit à peu près dans tous les rituels anciens jusqu'au XIIIe siècle, et cette coutume s'est maintenue plus tard dans certains endroits : les Grecs et les Orientaux la conservent encore. Mais, pour écarter tout danger de voir des enfants non encore sevrés rejeter le pain consacré, l'usage prévalut dès l'origine de ne leur administrer l'Eucharistie que sous l'espèce du vin.

Après le baptême, les enfants s'approchaient souvent du divin Banquet. Certaines églises avaient pour habitude de communier les tout petits enfants aussitôt après le clergé, et ailleurs de leur distribuer les fragments après la communion des adultes.

Puis la discipline s'introduisit, que devaient confirmer le IVe Concile œcuménique de Latran (1215) et plus tard le Concile de Trente, de n'admettre les enfants à la Sainte Table que parvenus à l'âge de discrétion.

Puis cet usage s'effaça dans l'Eglise latine. On ne permit plus aux enfants de s'asseoir à la Sainte Table que lorsque les premières lueurs de la raison leur apportaient quelque connaissance de l'auguste sacrement. Cette nouvelle discipline, déjà admise par quelques Synodes particuliers, fut solennellement confirmée et sanctionnée par le IVe Concile œcuménique de Latran, en 1215, qui promulgua le célèbre Canon XXI, prescrivant la confession et la communion aux fidèles ayant atteint l'âge de raison. En voici les

termes : « Tout fidèle des deux sexes, lorsqu'il est parvenu à l'âge de discrétion, doit confesser tous ses péchés, au moins une fois l'an, à son propre prêtre, et accomplir avec tout le soin possible la pénitence qui lui est enjointe ; il recevra avec dévotion, au moins à Pâques, le sacrement de l'Eucharistie, à moins que, sur le conseil de son curé, il ne juge devoir s'en abstenir temporairement pour un motif raisonnable. »

Le Concile de Trente (session XXI, *de Communione*, c. 4), sans réprouver aucunement l'antique discipline qui était d'administrer l'Eucharistie aux enfants avant l'âge de raison, confirma le decret de Latran et anathématisa les partisans de l'opinion adverse : « Si quelqu'un nie que les chrétiens des deux sexes, tous et chacun, parvenus à l'âge de discrétion, soient tenus de communier chaque année, au moins à Pâques, selon le précepte de notre Sainte Mère l'Eglise, qu'il soit anathème. » (Session XIII, *de Euchàristia*, c. 8, can. 9).

Le précepte pascal annuel oblige tout enfant parvenu à l'âge de discrétion.

Donc, en vertu du décret de Latran cité plus haut et toujours en vigueur, les fidèles, dès qu'ils ont atteint l'âge de discrétion, sont astreints à l'obligation de s'approcher, au moins un fois l'an, des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie.

Erreurs et abus déplorables dans la fixation de cet âge de discrétion : un âge de discrétion pour la Pénitence, et un autre, plus tardif, pour la Communion (dix, douze, quatorze ans et même davantage) ; les enfants privés ainsi d'un secours nécessaire durant leur vie, et des suffrages de l'Eglise à leur mort.

Mais, dans la fixation de cet âge de raison ou de

discrétion, nombre d'erreurs et d'abus déplorables se sont introduits dans le cours des siècles. Les uns crurent pouvoir déterminer deux âges distincts, l'un pour le sacrement de la Pénitence, l'autre pour l'Eucharistie. Pour la Pénitence, à les entendre, l'âge de discrétion devait signifier celui où on peut discerner le bien du mal, et donc pécher; mais, pour l'Eucharistie, ils requéraient un âge plus tardif, où l'enfant pût apporter une connaissance plus complète de la religion et une disposition d'âme plus mûre. De la sorte, suivant la variété des usages et des opinions, l'âge de la Première Communion a été fixé ici à 10 ou 12 ans, là à 14 ou même plus, et, avant cet âge, la communion a été interdite aux enfants et adolescents.

Cette coutume qui, sous prétexte de sauvegarder le respect dû à l'auguste sacrement, en écarte les fidèles, a été la cause de maux nombreux. Il arrivait en effet que l'innocence de l'enfant, arrachée aux caresses de Jésus-Christ, ne se nourrissait d'aucune sève intérieure; et, triste conséquence, la jeunesse, dépourvue de secours efficace, et entourée de pièges, perdait sa candeur et tombait dans le vice avant d'avoir goûté les Saints Mystères. Même si l'on préparait la Première Communion par une formation plus sérieuse et une confession soignée, ce qu'on est loin de faire partout, il n'en faudrait pas moins déplorer toujours la perte de la première innocence, qui peut-être, si l'Eucharistie avait été reçue plus tôt, eût pu être évitée.

Non moins digne de blâme est la coutume introduite en plusieurs régions de ne pas confesser les enfants avant leur admission à la Sainte Table ou de les priver de l'absolution. Il arrive ainsi qu'ils demeu-

rent longtemps dans les liens de péchés peut-être graves, au grand péril de leur âme.

Mais ce qui est souverainement fâcheux, c'est que, en certains pays, les enfants, avant leur Première Communion, même s'ils sont en danger de mort, ne sont pas admis à communier en viatique, et, après leur mort, sont ensevelis selon les rites prescrits pour les tout petits, et sont ainsi privés du secours des suffrages de l'Eglise.

Ces pratiques dérivent du jansénisme : l'Eucharistie, comme l'a enseigné le Concile de Trente, n'est pas une récompense, mais un remède à la fragilité humaine.

Tels sont les dommages auxquels on donne lieu quand on s'attache plus que de droit à faire précéder la Première Communion de préparations extraordinaires, sans remarquer assez peut-être que ces sortes de précautions scrupuleuses dérivent du jansénisme, qui présente l'Eucharistie comme une récompense et non comme un remède à la fragilité humaine.

C'est pourtant la doctrine contraire qui a été enseignée par le Concile de Trente, affirmant que l'Eucharistie est un « antidote qui nous délivre des fautes quotidiennes et nous préserve des péchés mortels » (Session XIII, *de Eucharistia*, c. 2) ; doctrine qui a été rappelée avec force récemment par la S. Congrégation du Concile, ouvrant, par son décret du 26 décembre 1905, l'accès de la communion quotidienne à tous les fidèles, d'âge avancé ou tendre, et ne leur imposant que deux conditions : l'état de grâce et l'intention droite de la volonté.

Certes, on ne voit aucune raison légitime pour que,

tandis que dans l'antiquité on distribuait les restes des Saintes Espèces aux enfants encore à la mamelle, on exige maintenant une préparation extraordinaire des petits enfants qui vivent dans la si heureuse condition de la première candeur et de l'innocence, et qui ont tant besoin de cette nourriture mystique au milieu des multiples embûches et danger de ce temps.

Un seul et même âge de discrétion, pour la confession et pour la communion.

A quoi attribuer les abus que nous réprouvons, sinon à ce que, en distinguant deux âges, l'un pour la Pénitence, l'autre pour l'Eucharistie, on n'a ni nettement ni exactement défini ce qu'est l'âge de discrétion. Et pourtant, le Concile de Latran ne requiert qu'un seul et même âge quand il impose simultanément l'obligation de la confession et de la communion.

Ainsi donc, de même que pour la confession, on appelle âge de discrétion celui auquel on peut distinguer le bien du mal, c'est-à-dire auquel on est parvenu à un certain usage de la raison ; de même, pour la communion, on doit appeler âge de discrétion celui auquel on peut discerner le pain eucharistique du pain ordinaire, et c'est précisément encore l'âge même auquel l'enfant atteint un certain usage de la raison.

Témoignages historiques.

C'est ainsi que l'ont compris les principaux interprètes et contemporains du Concile de Latran. L'histoire de l'Eglise nous apprend, en effet, que, dès le XIIIe siècle, peu après le Concile de Latran, plusieurs

Synodes et décrets épiscopaux ont admis les enfants à la Première Communion à l'âge de sept ans.

Saint Thomas d'Aquin.

Un témoignage hors de pair est celui de saint Thomas d'Aquin, qui a écrit : « Lorsque les enfants *commencent* à avoir *quelque* usage de la raison, de manière à pouvoir concevoir de la dévotion pour ce Sacrement (l'Eucharistie), alors on peut le leur administrer » (*Somme théologique*, III p., q. LXXX, a. 9, ad. 3).

Ledesma.

Ce que Ledesma commente en ces termes : « Je dis, et c'est l'avis universel, que l'Eucharistie doit être donnée à tous ceux qui ont l'usage de la raison, quelle que soit leur précocité, et cela même si l'enfant ne sait encore que confusément ce qu'il fait » (*in S. Thom.*, III[a] p., q. LXXX, a. 9, dub. 6).

Vasquez.

Vasquez explique ainsi le même endroit : « Une fois que l'enfant est parvenu à cet usage de la raison, aussitôt il se trouve obligé par le droit divin lui-même, en sorte que l'Eglise ne peut à aucun prix l'en délier » (in III p. *S. Thom.*, disput. 214, c. 4, n° 43).

Saint Antonin.

Telle est aussi l'opinion de saint Antonin, qui dit : « Mais lorsque l'enfant est capable de malice, c'est-à-dire capable de pécher mortellement, alors il est obligé par le précepte de la confession, et par conséquent de la communion » (P. III, tit. 14, c. 2, § 5).

Témoignage du Concile de Trente.

Cette conclusion est aussi celle qui découle du Concile de Trente. Quand il rappelle (Session XXI, c. 4) que « les petits enfants, avant l'âge de raison, n'ont aucun besoin ni aucune obligation de communier », il ne fournit à ce fait qu'une raison, à savoir, qu'ils ne peuvent pas pécher : « En effet, dit-il, à cet âge, ils ne peuvent perdre la grâce des enfants de Dieu qu'ils ont reçue. » D'où il appert que l'idée du Concile est que les enfants ont le besoin et le devoir de communier lorsqu'ils peuvent perdre la grâce par le péché.

Concile Romain sous Benoît XIII.

Tel est le sentiment du Concile romain tenu sous Benoît XIII et qui enseigne que l'obligation de recevoir l'Eucharistie commence « lorque garçons et fillettes sont parvenus à l'âge de discrétion, c'est-à-dire à l'âge auquel ils sont aptes à discerner cette nourriture sacramentelle, qui n'est autre que le vrai corps de Jésus-Christ, du pain ordinaire et profane, et savent en approcher avec la piété et la dévotion requises » (*Instruction pour ceux qui doivent être admis à la Première Communion*, append. XXX, p. 11).

Catéchisme romain.

Le *Catéchisme romain* s'exprime ainsi : A quel âge doit-on donner les Saints Mystères aux enfants ? Personne n'est plus à même de le fixer que le père et le confesseur. C'est à eux qu'il appartient d'examiner, en interrogeant les enfants, s'ils ont quelque

connaissance de cet admirable sacrement et s'ils en ont le goût » (P. II. *De Sacr. Euch.*, nº 63).

Fixation de la « discrétion » requise : une connaissance élémentaire de la religion, un certain usage de la raison.

De tous ces documents, on peut conclure que l'âge de discrétion pour la communion est celui auquel l'enfant sait distinguer le pain eucharistique du pain ordinaire et corporel, et peut s'approcher avec dévotion de l'autel. Ce n'est donc pas une connaissance parfaite des choses de la foi qui est requise; une connaissance élémentaire, c'est-à-dire une certaine connaissance suffit. Ce n'est pas, non plus, le plein usage de la raison qui est requis, mais un commencement d'usage de la raison, c'est-à-dire un certain usage de la raison suffit.

Condamnation des pratiques contraires. — Pie IX. — Synode de Rouen. — Cas de Strasbourg.

En conséquence, remettre la communion à plus tard, et fixer pour sa réception un âge plus mûr, est une coutume tout à fait blâmable et maintes fois condamnée par le Saint-Siège. Ainsi Pie IX, d'heureuse mémoire, par une lettre du cardinal Antonelli aux évêques de France, le 12 mars 1866, réprouva vivement la coutume qui tendait à s'établir dans quelques diocèses de différer la Première Communion jusqu'à un âge tardif et fixe.

De même la Sacrée Congrégation du Concile, le 15 mars 1851, corrigea un chapitre du Concile provincial de Rouen, qui défendait d'admettre à la communion avant l'âge de douze ans.

De même encore, dans le cas de Strasbourg, le

25 mars 1910, la Sacrée Congrégation des Sacrements, consultée pour savoir si on pouvait admettre les enfants à la communion à 12 ans ou à 14 ans, répondit : « Les garçons et les fillettes doivent être admis à la communion, lorsqu'ils ont atteint l'âge de discrétion ou de raison. »

Dispositif du décret.

Après avoir mûrement pesé toutes ces raisons, la Sacrée Congrégation des Sacrements, réunie en Assemblée générale, le 15 juillet 1910, afin que prennent fin définitivement les abus signalés, et que les enfants s'approchent de Jésus-Christ dès leur jeune âge, vivent de sa vie et y trouvent protection contre les dangers de corruption, a jugé opportun d'établir, pour être observée partout, la règle suivante sur la Première Communion des enfants :

L'enfant est obligé à communier. quand il commence à raisonner : d'ordinaire vers sept ans.

I. — L'âge de discrétion, aussi bien pour la communion que pour la confession, est celui où l'enfant commence à raisonner, c'est-à-dire vers la septième année, parfois au-dessus, parfois aussi au-dessous. Dès ce moment commence l'obligation de satisfaire au double précepte de la confession et de la communion.

Connaissance religieuse requise : élementaire seulement, et à compléter ensuite.

II. — Pour la première confession et la Première Communion, point n'est nécessaire une pleine et parfaite connaissance de la doctrine chrétienne. Mais

l'enfant devra ensuite continuer à apprendre graduellement le catéchisme entier, suivant la capacité de son intelligence.

Précision de la connaissance élémentaire requise.

III. — La connaissance de la religion requise dans l'enfant pour qu'il se prépare convenablement à la Première Communion consiste en ce qu'il perçoive, suivant sa capacité, les mystères de la foi, nécessaires de nécessité de moyen, et qu'il sache distinguer le pain eucharistique du pain ordinaire et corporel, de manière à s'approcher de la sainte Table avec la dévotion que comporte son âge.

Obligations et droits des parents, du confesseur, des instituteurs, du curé.

IV. — L'obligation du précepte de la confession et de la communion, qui touche l'enfant, retombe sur ceux-là surtout qui sont chargés de lui, c'est-à-dire, les parents, le confesseur, les instituteurs, le curé. C'est au père, ou à ceux qui le remplacent, et au confesseur qu'il appartient, suivant le Catéchisme Romain, d'admettre l'enfant à la Première Communion.

Communions générales d'enfants, une ou plusieurs fois par an.

V. — Qu'une ou plusieurs fois par an les curés aient soin d'annoncer et d'avoir une communion générale des enfants, et d'y admettre non seulement les nouveaux communiants, mais les autres qui, du consentement de leurs parents ou de leur confesseur, selon qu'il vient d'être dit, auront déjà pris part à la

Table Sainte. Qu'il y ait pour tous quelques jours d'instruction et de préparation.

Graves devoirs de ceux qui ont charge des enfants après leur première communion.

VI. — Tous ceux qui ont charge des enfants doivent mettre tous leurs soins à les faire approcher souvent de la Sainte Table après leur Première Communion et, si c'est possible, même tous les jours, comme le désirent le Christ Jésus et notre Mère la Sainte Eglise ; qu'on veille à ce qu'ils le fassent avec la dévotion que comporte leur âge. Que ceux qui ont cette charge se rappellent aussi leur très grave devoir de veiller à ce que ces enfants assistent aux leçons publiques de catéchisme; sinon, qu'ils suppléent d'une autre façon à leur instruction religieuse.

Grave abus de ne pas confesser ou absoudre les enfants ayant l'âge de raison.

VII. — La coutume de ne pas admettre à la confession les enfants, ou de ne jamais les absoudre quand ils ont atteint l'âge de raison, est tout à fait à réprouver. Les Ordinaires auront soin de faire disparaître cet abus, en employant même les moyens de droit.

Abus détestable de ne pas donner le Viatique et l'Extrême Onction aux enfants ayant l'âge de raison ; les évêques doivent sévir.

VIII. — C'est un abus détestable que de ne pas donner le Viatique et l'Extrême-Onction aux enfants ayant l'âge de raison et de les enterrer suivant le rite des tout petits. Que les Ordinaires prennent des mesu-

res rigoureuses contre ceux qui n'abandonneraient pas cette habitude.

Promulgation du Décret par l'autorité du Pape ; sa publication annuelle.

Ces décisions des Eminentissimes cardinaux de la Sacrée Congrégation, Notre Saint Père le Pape Pie X, dans l'audience du 7 août, les a toutes approuvées et a ordonné de publier et promulguer le présent Décret. Il a prescrit en outre à tous les Ordinaires de faire connaître ce Décret, non seulement aux curés et au clergé, mais encore aux fidèles, auxquels il devra être lu en langue vulgaire, tous les ans, au temps pascal. Quant aux Ordinaires, ils devront, tous les cinq ans, rendre compte au Saint-Siège, en même temps que des autres affaires du diocèse, de l'exécution de ce Décret.

Nonobstant toutes prescriptions contraires.

Donné à Rome, au Palais de la Sacrée Congrégation, le 8 août 1910.

D., Card. FERRATA, *préfet.*
PH. GIUSTINI, *secrétaire.*

COMMENTAIRE DU DÉCRET

Nous sommes à un « moment eucharistique » de la vie de l'Eglise.

Quand on réussit à élever un peu, par la foi, sa pensée et son cœur au-dessus de ce courant de folie et d'apostasie qui semble entraîner toutes les nations, une des pensées consolantes qui donne un peu d'espoir est celle-ci. Nous vivons très certainement ce qu'on peut appeler un « moment eucharistique » de l'histoire de l'Eglise, c'est-à-dire, pour parler juste et chrétien, de la véritable histoire du monde.

Le développement du dogme eucharistique, de la pratique eucharistique, a atteint, depuis un quart de siècle surtout, une ampleur et un éclat admirables. La grande œuvre des Congrès eucharistiques internationaux a contribué beaucoup à ce résultat. Les actes doctrinaux et disciplinaires de Pie X ont fait davantage encore. Pie X est et sera dans l'histoire un Pape eucharistique. Et ce trait, l'un des plus beaux qui puissent auréoler une figure de Pontife, fait corps, si je ne me trompe, avec les autres caractères de sa pensée et de son œuvre.

Unité de l'œuvre de Pie X. Il combat la séparation des âmes et des nations d'avec Dieu. Il la combat, sur tous les terrains, par la vérité intégrale.

La séparation de l'humanité d'avec Dieu, c'est le grand mal de tous les temps, mais c'est le mal public

et social de notre temps, à un degré que l'histoire n'a jamais connu.

Séparation dans la pensée, par l'universelle extension des doctrines qui arrachent l'idée de Dieu de la raison et de la conscience de l'homme et de l'enfant, par par l'effroyable propagande de toutes les philosophies a-religieuses.

Séparation, par suite, dans l'Etat, qui presque tout, dans les pays dits « civilisés », semble tendre vers le laïcisme, c'est-à-dire vers l'athéisme officiel.

Chez les catholiques eux-mêmes, la séparation d'avec Dieu fait d'effrayants progrès, par l'affaiblissement de la foi, l'abandon des habitudes chrétiennes, la désorganisation de la famille, la peur de l'opinion, la difficulté de remonter le courant qui emporte tout, la recherche effrénée de la richesse et de la jouissance : et, comme conclusion, dans les âmes atteintes par ce mal du siècle, l'inintelligence et l'éloignement de la Divine Eucharistie.

Sur tous les terrains, Pie X, depuis que le Saint-Esprit l'a donné à l'Eglise, s'est imposé la mission de combattre et de chercher à guérir le mal de la séparation de l'homme d'avec Dieu. Et partout il le fait, avec une droiture, une loyauté, une simplicité surnaturelle, qui ne laisse sur lui aucune prise aux ennemis de Dieu, et qui les fait, à la lettre, hurler de rage.

Pie X combat la séparation de l'homme d'avec Dieu, par l'affirmation et la promulgation tranquille de la vérité intégrale.

Dans le domaine de la pensée, il restaure l'absolu

dans la raison humaine par l'affirmation de cette vérité essentielle : la raison humaine est d'essence religieuse. Elle peut et doit connaître et affirmer la réalité de Dieu dans le monde, et, par là, arriver à reconnaître et à accepter, avec la grâce divine, la vérité du catholicisme. C'est le contrepied de ce *consortium* d'erreurs qu'on appelle le « modernisme » et dont le trait commun essentiel est la laïcisation de la raison et de l'esprit humain. *Veritas liberabit vos.*

Dans le domaine du droit public et social, Pie X combat la séparation de l'homme d'avec Dieu par l'affirmation sereine de la vérité intégrale, des droits de Dieu dans le monde. Il restaure l'absolu dans la société à l'encontre de la doctrine des prétendus droits de l'Etat athée; il refuse, quoi qu'il en doive coûter humainement à l'Eglise, de ratifier l'apostasie officielle de l'Etat français. Il promulgue à nouveau la vraie charte de la liberté des consciences. Jamais, sous aucun prétexte, en aucune « hypothèse », l'Eglise ne pourra accepter ni tolérer la doctrine de l'Etat a-religieux. L'indépendance et la vie des âmes sont à ce prix. *Veritas liberabit vos.*

L'union des esprits avec Dieu ne peut en effet être restaurée que par l'affirmation de la vérité catholique intégrale. Et la vérité catholique intégrale repose logiquement sur l'absolu de cette affirmation, d'ordre naturel et philosophique : la créature humaine, raison et conscience, est par elle-même religieuse ; c'est donc la condamnation du modernisme philosophique et théologique.

L'union des sociétés avec Dieu ne peut être restaurée que par l'affirmation de la vérité intégrale du droit public chrétien, en ce qu'il a d'immuable, d'éternel et d'applicable à toutes les sociétés humaines, civilisées ou barbares, et à toutes les époques, et dans toutes les hypothèses. Et le droit chrétien ainsi considéré repose sur l'absolu de cette vérité essentielle, qui est par elle-même d'ordre naturel, social, juridique et politique au sens élevé du mot, et qui, formulant le droit naturel religieux, est la base de tout droit naturel et de tout droit positif: la société humaine, quelle qu'elle soit, doit reconnaître, professer et protéger efficacement la religion; —et quand elle a trouvé et possède la vraie religion intégrale, la conserver et la défendre.

C'est la condamnation, sans « hypothèse » contraire possible, du laïcisisme, de l'athéisme public, de l'étatisme athée, du modernisme social.

Dans l'ordre pratique de la vie intérieure, Pie X combat la séparation des âmes chrétiennes d'avec Dieu, par le remède unique : l'Eucharistie. Affirmation, en ce point, de la vérité intégrale.

Et chez les catholiques eux-mêmes, dont la vie intérieure est éteinte ou languissante, faute de foi et de courage, Pie X combat cette « séparation » d'avec Dieu, par l'unique remède que Dieu lui-même nous a donné comme le résumé de toutes ses pensées, de tous ses miracles, de tout son amour: l'Eucharistie.

En effet, l'union personnelle et entière des âmes avec Dieu ne peut être restaurée que par le mystère et le

sacrement d'union surnaturelle qui infuse dans les âmes, directement et substantiellement, la sève chrétienne, la vie même de Jésus-Christ, par la manducation réelle de son corps eucharistique. Là encore il faut proclamer la vérité intégrale du dogme et de la discipline catholique.

Puisque les âmes meurent en se séparant de Dieu parce qu'elles ne s'approchent pas de Jésus-Christ, soit ignorance, soit préjugés, soit indifférence et lâcheté coupable, il faut combattre cette séparation en promulguant à nouveau la nécessité, le devoir, le droit qu'ont les âmes, toutes les âmes, et les âmes des petits enfants comme les autres, et à bien des égards plus que les autres, de communier et de communier souvent.

Et voilà pourquoi Pie X, parce qu'il est le Pape de la vérité intégrale, de la restauration universelle en Jésus-Christ, le pape de l'anti-séparatisme, de l'anti-modernisme et de l'anti-laïcisme, est et devait être, entre tous, un Pape eucharistique, et rénover dans le monde chrétien la doctrine disciplinaire de l'Eucharistie.

Tout se tient, tout est logique, tout est parfaitement *un* dans sa pensée et dans son œuvre.

Déjà le décret sur la communion fréquente et quotidienne, du 26 décembre 1905, en mettant fin aux controverses théologiques sur les conditions à exiger des consciences désireuses de communier fréquemment, avait fortement poussé les âmes vers l'Eucharistie. Rien n'est plus simplement beau que les deux conditions qui résument ce décret : l'état de grâce et

la *rectitude* de l'intention, de la volonté, de l'âme tout entière.

Recta mente, disait le décret de 1905. *Recto voluntatis proposito*, répète le décret *Quam singulari.* Aller à Dieu *tout droit* : quelle formule admirable pour exprimer en raccourci tout ce qu'il faut pour communier dignement !

Rien n'est plus opposé à la rectitude de l'âme que les doctrines retorses et malsaines du modernisme, qui déforment l'axe du jugement intérieur, et faussent l'aiguille de sa balance.

Au contraire, quelle âme va plus *droit* devant elle que l'âme de l'enfant ? Quelle âme est par conséquent plus digne de communier ?

Résumé de l'explication historique du Décret.

Le décret porte avec lui sa pleine justification aux yeux de tout esprit non prévenu.

Historiquement, la tradition, qui à certains égards est tout dans l'Eglise, témoigne avec une évidence lumineuse en faveur de la communion des enfants au moins dès l'âge de raison, puisque pendant plusieurs siècles, et en certains endroits jusqu'au douzième siècle, on donnait l'Eucharistie aux nouveau-nés aussitôt après leur baptême, sous les espèces du vin.

La coutume française des premières communions tardives et en commun, et liées, pour ainsi dire, à l'achèvement (hélas !) de l'enseignement religieux des enfants, est une « nouveauté » dans l'Eglise, et une nouveauté « locale », et ces deux mots suffisent à juger

la valeur de cette pratique, ouvertement contraire à la grande règle que Vincent de Lérins appliquait au dogme et qui doit, dans une certaine mesure, être appliquée aux choses de discipline en matière aussi grave : *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus...* (1).

Ajoutons que cet usage n'a jamais existé sans protestation, et sans enseignement contraire de la part des théologiens qui savaient regarder au delà des frontières de leur pays, et que, par conséquent, on ne saurait invoquer en sa faveur le bénéfice de la prescription.

La généralisation de l'abus des premières communions tardives ne date-t-elle pas principalement, en France, de la période révolutionnaire ?

Les premières communions tardives ont dû commencer chez nous avant les premières communions en commun et solennelles, ces deux pratiques étant en réalité séparables. L'usage de « retarder » la première communion individuelle des enfants a dû s'implanter peu à peu, çà et là, à partir du dix-septième siècle, avec le jansénisme, partout où cette hérésie faisait tache d'huile, dans les familles, les communautés, les paroisses, les diocèses.

Quant à la solennité extérieure des premières communions en commun, j'incline à croire que son extension générale et sa mise en pratique, par mesure de réglementation uniforme, ne date guère que de l'époque du Concordat.

(1) « Ce qui a été (cru ou fait) toujours, partout, par tous ».

On sait que Chateaubriand, dans son *Génie du Christianisme*, décrit avec émotion la poésie des premières communions à la campagne. Mais précisément c'est là un indice et une date.

Ce qui dut contribuer grandement à établir chez nous l'usage général des premières communions à la fois tardives, en commun et solennelles, ne fut-ce pas précisément, après la tourmente révolutionnaire, la nécessité de restaurer le culte par des cérémonies éclatantes et touchantes, la nécessité aussi de réparer, par un enseignement catéchistique plus prolongé auprès des enfants et même des jeunes gens, les lacunes que la suppression du culte et la persécution avaient introduites dans leur instruction religieuse? Que de premières communions se trouvèrent, en 1801 et bien longtemps encore après, fatalement « tardives » !

Joignons à cela la « coupure » révolutionnaire, l'oubli des traditions du passé, le besoin de réglementation et d'uniformité, conforme au caractère français moderne, mais plus encore au génie napoléonien qui créait de toutes pièces et organisait, administrativement, la nouvelle église concordataire.

Ajoutons encore d'une part le jansénisme formel et souvent sectaire des prêtres constitutionnels et de leurs chefs civils, et, d'autre part, l'esprit rigoriste de cet admirable clergé « réfractaire », qui avait traversé avec tant d'héroïsme les jours sanglants, mais qui avait gardé de l'ancien régime une austérité dogmatique souvent excessive et dont l'influence se prolongea, dans les séminaires et dans les paroisses, pen-

dant plus d'un demi-siècle, et même, çà et là, jusqu'après le Concile du Vatican. Je ne jurerais pas qu'on ne trouvât encore des traces de ce rigorisme dans bien des diocèses, et au sein de familles d'ailleurs très chrétiennes.

Toutes ces causes réunies ne suffisent-elles pas pour « situer » et dater à peu près la généralisation en France de l'abus des premières communions tardives.

Aujourd'hui, pour un trop grand nombre de Français, remonter au delà de 1789, pour y retrouver une tradition nécessaire, est un effort qui leur semble contre nature.

Il n'est pourtant que juste de constater que la restauration de la première communion des petits enfants et la suppression de « l'uniformité tardive » des premières communions est un retour indispensable au passé, et qui nous fait ressaisir, avec un élément perdu de la véritable vie catholique, quelque chose de la France d'autrefois ?

Le rigorisme dont je viens de parler se manifestait surtout dans l'administration et la réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Un prêtre âgé d'un diocèse du Midi m'a raconté que, lorsqu'il entra au grand séminaire, l'usage voulait que chaque nouveau séminariste fît une confession générale qui devait durer depuis la rentrée (et c'était alors au milieu de septembre) jusqu'à Noël.

Chaque semaine le pénitent ne devait s'accuser que d'une série de péchés, et prendre ainsi, comme ma-

tière de ses confessions, successivement chaque commandement de Dieu, puis chaque commandement de l'Eglise, puis chacun des péchés capitaux, etc... Il devait donc, une quinzaine de fois, repasser ainsi sa vie tout entière à un point de vue particulier, — et ce n'est que lorsque cette torture de plus de trois mois était achevée qu'il recevait, la veille de Noël, l'absolution, et le jour de Noël la communion.

On devine l'esprit que des prêtres, formés à cette discipline, devaient être tentés d'apporter plus tard dans l'admission des enfants à la première Communion.

Résumé de l'explication dogmatique du décret.

Au point de vue dogmatique, la doctrine du décret *Quam singulari* est limpide comme la clarté du jour. Elle peut se résumer ainsi :

L'enfant a le devoir et le droit de communier aussitôt qu'il peut se rendre compte de ce devoir et de ce droit.

Or, il peut s'en rendre compte dès qu'il a un usage élémentaire de sa raison, ce qui se produit à un âge variable, communément vers sept ans.

C'est donc à cette époque que les parents et le confesseur de l'enfant (lequel a dû être instruit par les parents, par les maîtres, par le curé) doivent admettre chaque enfant à la première communion.

Il est évident que contre ce devoir et ce droit, d'ordre divin, rien au monde ne peut ni prévaloir ni prescrire.

Emotion produite par le décret. — Véritable sentiment du clergé français.

L'émotion produite par le décret *Quam singulari* a été vive parmi nous. A l'heure actuelle, elle n'est pas encore calmée. Il y a, dans ce mouvement d'opinion, deux éléments bien distincts : d'une part, les craintes sincères des prêtres pieux, frappés par la seule objection sérieuse : la difficulté pratique, dans les paroisses peu religieuses, de concilier les premières communions précoces avec l'enseignement indispensable du catéchisme ; d'autre part, l'agitation factice créée, à l'occasion de ce décret, contre Pie X, par tous les ennemis, conscients ou non, de l'Eglise et de la vérité.

Je me suis trouvé à même, à l'occasion de la prédication de retraites ecclésiastiques, de constater l'accueil fait au décret *Quam singulari*, au moment de son apparition, par l'ensemble du clergé paroissial de plusieurs diocèses. Je dois à nos prêtres ce témoignage que l'immense majorité d'entre eux, pourtant mieux en situation que personne de sentir « l'obstacle », a fait preuve, non seulement d'un esprit de foi et d'obéissance au-dessus de tout éloge, mais d'une intelligence tout ensemble surnaturelle et pratique, dont ne sauraient d'ailleurs s'étonner que ceux qui ne connaissent pas notre clergé.

Un vaillant doyen, aux prises depuis vingt-cinq ans avec une population agricole au sein de laquelle il a vu (réduit à une impuissance désolée) la foi diminuer et disparaître jour par jour, m'exprimait avec un accent émouvant sa reconnaissance à Dieu et au Pape pour le décret qu'il appelait « libérateur ».

« Vous ne sauriez imaginer, me disait-il en substance, ce qu'étaient jusqu'à présent les angoisses d'une conscience de prêtre à la veille de cette première communion, qu'on s'imagine parfois être pour nous l'heure des récompenses intérieures et des consolations.

« Ces garçons et ces filles de douze ans, tous ou presque tous, le pauvre curé sait, de science certaine, que c'est la dernière fois, ou à peu près, qu'il va les voir à l'église. Quelques-uns d'entre eux sont bien décidés à n'y plus remettre les pieds. Tous ou presqne tous, ils envisagent plus ou moins inconsciemment cet avenir d'irréligion comme l'avenir normal.

« La période religieuse de leur vie est terminée : c'est là, pour eux, la vraie signification de cette cérémonie. Pour la plupart, en voilà jusqu'au mariage. Pour d'autres, jusqu'à la mort. Pour d'autres, c'est à jamais.

« Insouciance, influence de leurs parents ignorants, indifférents ou hostiles, mauvais exemples, entraînement du vice et de l'incrédulité, pour toutes ces causes réunies, tel est, fatalement, pour eux le lendemain.

« Et le prêtre se demande avec épouvante ce que va être, pour ces pauvres jeunes êtres, leur « première communion » ! Il se demande s'il a le droit de les laisser avancer, et si, en allant jusqu'aux extrêmes limites de l'indulgence permise, il peut espérer qu'il y a, au fond de leurs âmes troubles, grossières, parfois déjà endurcies, l'atome de bonne volonté qui puisse permettre en leur faveur au moins un doute et un verdict de tolérance... N'est-ce pas effroyable ?

« Oh ! cette religion toute d'apparence et de geste extérieur ! Ce malheureux débris de « façade » qui

recouvrait la mort et le vide absolu, que c'était triste ! Maintenant, de quelque manière qu'on s'y prenne, nous essaierons de mettre, dans l'âme des tout petits, un germe vivant de religion : nous l'y mettrons par l'Eucharistie... Et si peu nombreux que soient les persévérants, nous en aurons quelques-uns. Et ce sera le salut et l'avenir. Et nous formerons, peu à peu, d'humbles groupes de vrais chrétiens. »

Rien n'est plus vrai. Tel sera, dans l'hypothèse la plus défavorable et pour les cas qui lui sont les plus contraires, le bienfait de l'application du décret *Quam singulari*.

Rien ne sera sacrifié ni perdu de ce qui existe ; pas même, bien entendu, les communions très solennelles de jeunes garçons et de jeunes filles à leur entrée dans l'adolescence. Mais, dans toute la mesure du possible, selon la grâce de Dieu et le zèle des pasteurs auprès des enfants et des parents, la réalité sera substituée à l'apparence : ce sera vraiment le germe du salut.

Le cœur de Pie X a été sûrement consolé par l'empressement avec lequel les évêques de France ont promulgué et expliqué à leurs prêtres et à leurs fidèles cette mesure si opportune et si salutaire.

Entre tous les documents épiscopaux, nous citons ici, comme l'un des plus substantiels et des plus solides, et pour terminer la première partie de ce bref commentaire, la lettre de Mgr Péchenard, évêque de Soissons, au clergé et aux fidèles de son diocèse, portant promulgation du décret *Quam singulari*.

Lettre de Mgr Péchenard sur l'âge de la première communion.

Nos Très Chers Frères,

Suivant le devoir de Notre charge pastorale, Nous portons aujourd'hui à votre connaissance un décret de la Sacrée Congrégation des Sacrements daté du 8 août dernier, commençant par ces mots : *Quam singulari Christus amore*, revêtu de l'approbation de Notre Saint-Père le Pape, et modifiant l'âge communément adopté parmi nous pour l'admission des enfants à la première communion.

L'apparition de ce décret, Nos Très Chers Frères, a tout d'abord causé une vive émotion parmi le clergé et les fidèles, émotion qui se calmera, Nous l'espérons, dès que l'on comprendra mieux les raisons qui ont inspiré cette grave mesure.

Les motifs de cette émotion peuvent se ramener à trois : Tout d'abord ce décret trouble nos habitudes plusieurs fois séculaires (1) pour l'âge de l'admission des enfants à la sainte communion; ensuite il paraît supprimer la cérémonie de la première communion publique et solennelle, qui est entrée si avant dans les mœurs de notre nation ; enfin, en enlevant aux curés un moyen puissant d'assurer l'assiduité des enfants au catéchisme, il donne lieu de craindre, comme conséquence, que l'instruction religieuse, déjà si faible, ne devienne de plus en plus insuffisante dans les masses populaires.

Or, tandis que l'apparition de ce décret alarmait un grand nombre de chrétiens sincères, qui craignaient que, de ce fait, la religion ne fût compromise, elle réjouissait au contraire les impies qui se flattaient, n'ayant aucune intelligence des choses spirituelles, que la fréquentation des catéchismes et la pratique des sacrements seraient délaissées d'autant plus vite par les enfants, et que la religion en recevrait un coup mortel.

Hâtons-nous de rassurer les premiers et de détromper les seconds. La religion ne perdra rien de la mise en pratique

(1) Cette expression nous paraît aller au delà de la vérité historique.

de ce décret, et, selon toute apparence, elle y gagnera beaucoup et rapidement.

Pourquoi ? Tout simplement parce que ce décret remet les choses dans la vérité et dans l'ordre, et qu'il est impossible que la vérité et l'ordre tournent au détriment de la religion et des âmes.

Remarquons, en effet, nos Très Chers Frères, que Notre-Seigneur Jésus-Christ, en instituant le sacrement de l'Eucharistie, a fait à tous les hommes, sans exception, une obligation de le recevoir. « Je suis le pain de vie », nous a-t-il dit ; « le pain que je vous donnerai, c'est ma propre chair. » « En vérité, je vous le dis, si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » Voilà le précepte divin ; il est général, il n'excepte personne, pas même les enfants : il est clair et simple, et ne souffre pas de tergiversation. Par conséquent, les enfants eux-mêmes, dès qu'ils en sont capables, peuvent et doivent se nourrir de l'Eucharistie. Telle est la vérité, tel est l'ordre établi par Dieu.

Ce précepte divin, personne parmi les chrétiens ne l'a jamais nié. Mais il était arrivé, par suite de diverses circonstances, qu'on en avait peu à peu retardé l'application, et qu'on estimait que les enfants, pour être admis à la sainte table, devaient avoir environ onze ans.

Il en résultait donc que, pendant plusieurs années après l'éclosion de leur raison, les enfants n'accomplissaient pas le commandement divin, qui est fait pour eux comme pour les autres hommes, qu'ils restaient privés du secours merveilleux que procure l'Eucharistie pour lutter contre les passions naissantes, et qu'ils ne contractaient point la sainte habitude de la communion.

C'est cet abus que le Pape condamne ; c'est cette fausse application du précepte divin qu'il veut corriger, en nous rappelant les vrais enseignements de l'Eglise sur la réception de l'Eucharistie, et en ordonnant de faire communier les enfants dès qu'ils en seront capables et qu'ils en auront le désir.

En ce qui concerne la cérémonie de la première communion solennelle et publique, qui est si en honneur parmi nous, il est permis de croire que le décret n'y portera aucune atteinte sensible. D'abord, il faut bien avouer que, si cette cérémonie avait un caractère des plus impressionnants, qui faisait époque dans la vie, elle finissait aussi, en maints endroits, à la ville et à la campagne, par être escortée de beaucoup d'abus, festins, cadeaux, toilettes, qui en dénaturaient le caractère auguste, et faisaient gémir les chrétiens les plus sérieux. Cependant, loin de supprimer cette cérémonie, le décret pontifical invite à la maintenir, en faisant chaque année dans les paroisses une communion générale et solennelle d'enfants. Rien n'empêchera donc d'entourer cette communion publique d'un apparat extérieur, qui en relèvera l'éclat et qui en fera comme une entrée religieuse dans l'adolescence.

Quant au péril de diminution de l'instruction catéchistique, il est évident qu'il est réel, et qu'il faudra de sérieux efforts pour l'écarter. Mais ce n'est pas chose impossible.

Pour y parvenir, il faut que les fidèles se persuadent bien que le devoir de s'instruire de la religion et d'en instruire les enfants est un devoir de première importance, qui s'impose à la conscience de tout chrétien, et qui n'a pas de connexion nécessaire avec la communion. Communier est un devoir ; se confesser, si l'on a péché, en est un autre ; assister aux offices de l'Eglise en est un troisième ; et s'instruire en est un quatrième. Chacun de ces devoirs subsiste en lui-même, et doit être accompli pour lui-même et indépendamment des autres. L'habitude s'était prise, chez nous, de tout ramener à la première communion ; on confessait les enfants, on les catéchisait, on leur faisait fréquenter la messe, en vue de la première communion. La première communion devenait un stimulant, un motif, un objectif, et aucune des autres obligations n'était plus remplie pour elle-même, mais principalement comme préparation à la première communion.

« Qu'arrivait-il de là ? C'est que, pour un grand nombre,

la première communion était envisagée comme un couronnement, une fin de tous ces exercices, à peu près comme un examen est le couronnement et la fin d'un cycle d'études; et souvent, trop souvent, hélas! la première communion une fois faite, les enfants disparaissaient, abandonnant toute culture religieuse, et, dès le dimanche suivant, n'assistaient même plus à la messe.

« Ainsi la première communion, au lieu de devenir une initiation fructueuse à la vie chrétienne, était le tombeau de cette vie à peine allumée dans les âmes des enfants.

« Il faudra donc rompre ce faisceau; il faudra ne plus lier une obligation avec l'autre, ne plus faire dépendre l'accomplissement d'un devoir de l'accomplissement d'un autre, mais inculquer aux enfants et aux fidèles que chacune de ces obligations subsiste par elle-même, et que le devoir de s'instruire de la religion est indépendant du devoir de communier et s'impose à tous les enfants.

« N'est-il pas évident, d'ailleurs, qu'un enfant qui demandera à communier dès l'âge de sept, huit ou neuf ans ne devra être jugé digne d'y être admis que s'il s'engage formellement à fréquenter les catéchismes de son curé? Puisqu'on lui suppose assez de discernement et de conscience pour recevoir l'Eucharistie avec fruit, ne devra-t-il pas en avoir assez aussi pour prendre l'engagement de s'instruire des vérités de sa foi? Le refus qu'il opposerait à cette demande rationnelle serait la preuve manifeste qu'il ne serait pas dans la disposition morale pour être admis à la communion. Et quelle belle occasion, lorsqu'il fera sa promesse, d'amener ses parents à la faire avec lui!... »

Nous rechercherons une autre fois quels sont les adversaires du décret *Quam singulari*, ce que valent leurs arguments et les armes qu'ils emploient.

(*A suivre.*)

B. GAUDEAU.

AUTOUR DE L'ENCYCLIQUE « EDITÆ »

A l'occasion du troisième centenaire de la canonisation de saint Charles Borromée, qui se fêtera au mois de novembre prochain, Pie X a voulu rappeler l'œuvre du saint contre la Réforme protestante et le donner pour modèle aux chrétiens de notre âge dans leur lutte contre l'ensemble d'infiltrations protestantes qui constitue le modernisme. De là son encyclique *Editae saepe Dei*, du 26 mai dernier, où il apprécie en ces termes l'époque de la Réforme :

« Alors, sous le règne tyrannique des passions, au milieu des altérations si profondes et des obscurcissements de la vérité, c'était une lutte continuelle avec l'erreur, et la société humaine, roulant de mal en pis, semblait courir à l'abîme. Au milieu de ces maux se dressaient des hommes orgueilleux et rebelles, *ennemis de la croix du Christ... hommes aux sentiments terrestres, qui n'avaient pour dieu que leur ventre* (Philipp., III, 18, 19). Ces hommes, appliqués non à réformer les mœurs, mais à détruire les principes de la foi, multipliaient les désordres, relâchaient, pour eux et pour les autres, le frein de la licence, ou, en méprisant la direction et l'autorité de l'Eglise, en flattant les passions des princes et des peuples les plus corrompus, arrivaient, par une sorte d'asservissement, à renverser la doctrine, la constitution et la discipline

ecclésiastique. Puis, imitant les impies à qui s'adresse la menace : *Malheur à vous qui appelez mal le bien et bien le mal* (Isaïe, v, 20), ces rébellions séditieuses et cette perversion de la foi et des mœurs, ils l'appelaient réforme et se nommaient eux-mêmes les restaurateurs de l'antique discipline. Mais, en réalité, ils étaient des corrupteurs, puisqu'en atrophiant, à force de dissensions et de guerres, les énergies de l'Europe, ils ont préparé les révoltes et l'apostasie des temps modernes, qui ont vu se renouveler d'un seul coup les trois espèces de luttes, primitivement séparées, dont l'Eglise a toujours triomphé : les luttes sanglantes des premiers siècles, puis, la peste intérieure des hérésies, et enfin, sous prétexte de revendiquer une liberté sacrée, une corruption des mœurs et une perversion de la discipline auxquelles n'était peut-être pas descendu le moyen-âge. »

On sait quelle émotion ces paroles ont produite en Allemagne.

La Ligue évangélique allemande les a dénoncées comme un « outrage à la grande époque héroïque religieuse qui a affranchi » de Rome « le peuple allemand ». Et ces injures, ajoute-t-elle, « ont pour auteur un prêtre étranger, auquel des gouvernements allemands reconnaissent les droits souverains qu'il revendique pour sa personne ». Elle en prend occasion pour attaquer l'autorité du Pape : « Les appréciations du Pape sur l'origine de l'Eglise réformée donnent une singulière idée de son infaillibilité », pour déclarer une fois de plus l'irréductibilité de l'ultramontanisme aux idées protestantes, voire même au nationalisme : ces apprécia-

tions du Pape « montrent ce que valent les paroles de paix et de tolérance des prélats romains ; elles révèlent le danger national que constitue pour nous l'organisation politique des porte-drapeau de la Papauté dans l'empire allemand. »

Quelques jours après ce manifeste, le 12 juin, au cirque Busch, à Berlin, devant une assemblée d'Evangéliques venus de tous les points de l'horizon politique, les coryphées de la ligue renouvelèrent les mêmes attaques. On en a vu le compte-rendu dans les journaux : symphonie du délire évangélique où dominent, à titre sans doute de *leitmotiv*, les cris : A nous Luther! A nous la Réforme!

On assure que les catholiques allemands comptent, à ces manifestations, opposer des contre-manifestations dans toute l'Allemagne. Il leur sera aisé, à l'égard de ce que le professeur Schmidt, président de la ligue, appelle « notre bien, nos morts, nos grands hommes », de justifier ce qu'en dit au vingtième siècle le Père commun des fidèles.

Ils ont ce qu'Erasme écrivait en 1524 à Pirkeimer :

« Ubicumque regnat Lutheranismus ibi litterarum est interitus. Duo tantum quærunt, censum et uxorem. Cetera præstat illis Evangelium hoc : potestatem vivendi ut velint. »

« Partout où règne le luthéranisme, c'est la mort des lettres. Ils ne cherchent que deux choses : l'argent et une femme. Le reste, ce nouvel Evangile le leur donne : la liberté de vivre à leur guise. »

Et encore ce passage, moins traduisible, de ses *Colloquia*, où il fait parler un Evangélique :

« Nos Evangelici quatuor res potissimum venamur,

ut ventri bene sit, ne quid desit iis quæ sub ventre sunt, tum ut sit unde vivamus, postremo, ut liceat quod lubet agere. Hæc si suppetant, inter pocula clamamus : Io Triumphe, Io Pœan, vivit Evangelium, regnat Christus. »

Au député radical Naumann, qui le 12 juin, au cirque Busch, traitait le Pape de faussaire, il sera opportun de rappeler le faux d'Otto Pack, en 1528, au profit du landgrave Philippe de Hesse, l'indigne descendant d'Elisabeth de Hongrie et le grand ami de Luther, on sait pour quelle cause extra-conjugale (1).

On tiendra peut-être à faire savoir aux électeurs de M. Naumann qu'au moment où leur élu faisait l'éloge du protestantisme, « qui laisse l'individu agir selon sa conscience en toute liberté », un individu qui ne partageait pas l'opinion de l'orateur fut expulsé.

On tiendra surtout à leur apprendre ce que Luther, dont il prend la défense, pensait du peuple : à l'école

(1) Il ne sera pas inutile de rappeler que les historiens protestants ont fait longtemps le silence autour du double mariage, c'est-à-dire de l'adultère de Philippe : Bossuet le rapporte avec les documents à l'appui dans l'*Histoire des Variations ;* mais le premier historien protestant qui en parle est Menzel, écrivain du XIX[e] siècle. Ceci pour les journaux français qui ont reproché à l'auteur de l'Encyclique de n'avoir appris l'histoire qu'au séminaire. — Quant au faux d'Otto Pack, dont Philippe, en 1528, s'autorisa, — de bonne foi peut-être, sa mauvaise foi n'est pas prouvée, — pour mettre à feu et à sang l'archevêché de Würzbourg, il n'y aura pas lieu à cette occasion de faire allusion à la dépêche d'Ems qui devait, en 1870, produire « *l'effet d'un drapeau rouge sur le taureau gaulois* ». Ce sont les termes de M. de Bismarck (La Gorce, *Histoire du Second Empire,* VI, 283-285). On friserait, à éveiller en Prusse de pareils souvenirs, le crime de lese-majesté. Il est vrai que les deux mensonges ont été homicides, le second avec tous les perfectionnements du progres moderne; mais s'il est juste de voir dans l'esprit protestant un esprit de mensonge, on n'est pas fondé à conclure, même après ces deux faits et quelques autres, que tous les diplomates protestants sont des faussaires.

protestante il est à croire que l'instituteur laisse dans l'ombre ces textes que M. Harnack pourra traduire comme il a retraduit l'Encyclique, ce qui, de même que pour ce document, écartera tout soupçon de fraude, et pour en constater l'authenticité, il lui faudra moins de temps qu'il n'en a mis à s'assurer de celle de saint Luc (1).

Aux conservateurs protestants de Hollande, toujours heureux de trouver chez les catholiques un appui contre les révolutionnaires, mais qui, à l'instar de leurs frères d'Allemagne, commencent, paraît-il, à sentir s'éveiller contre l'Encyclique leur susceptibilité nationale, les catholiques hollandais n'ont qu'à rappeler entre mille autres faits les martyrs de Gorcum.

Il est vrai que la presse libérale ne se fait pas faute d'annoncer qu'en Allemagne tous les catholiques ne sont pas disposés à prendre cette attitude militante : il en est, dit-on, qui ne se gêneraient pas pour déclarer l'Encyclique inopportune. On connaît ce genre de catholiques en France : on les entendait, il y a cinquante ans, crier contre le syllabus de Pie IX, et plus tard, à l'époque du Concile, contre la proclamation du dogme de l'Infaillibilité; ceux d'entre eux que le gouvernement de Napoléon III admettait dans ses conseils prodiguaient alors au Vatican des avis de sagesse humaine, que le Saint-Esprit eut le tort de ne pas goûter.

En Allemagne ce courant existe, il a dans la situa-

(1) On n'ignore pas, même en France, que le professeur Harnack, après avoir longtemps enseigné que saint Luc n'avait pu écrire l'Evangile qui porte son nom, a fini par admettre que rien n'empêche qu'il en soit l'auteur. Souvent *teuton* varie.

tion politique des causes propres à ce pays. La Ligue Evangélique le sait,et pour créer un mouvement anti-romain elle se plaît à l'escompter, comme jadis, au lendemain du Concile et toujours pour le triomphe de l'Evangélisme, c'est-à-dire d'un Christianisme d'Etat allégé des différences dogmatiques confessionnelles, Bismarck escomptait au profit du Kulturkampf le mouvement vieux-catholique. Certes les catholiques en question ne sont pas de vieux-catholiques, on ne doit pas leur faire cette injure ; et dans la grande et glorieuse armée des catholiques allemands ils ne paraissent être jusqu'ici qu'une minorité turbulente. Mais ils existent, c'est d'eux que le député conservateur Strosser, au cirque Busch, parlait en ces termes :

« De nombreux catholiques sont d'accord avec nous pour déplorer l'erreur du Saint-Siège. »

Le professeur Scholz, soulignant l'alliance du protestantisme et du modernisme, ajoutait :

« Alors que la tolérance du protestantisme, les espérances éveillées par le modernisme, faisaient prévoir un rapprochement entre les deux confessions, juste au moment où les rapports semblaient devenir supportables entre catholiques et protestants, éclate comme un éclair dans un beau jour d'été l'Encyclique papale. A nous Luther ! A nous la Réforme ! »

Et la presse libérale, pour commenter ces déclarations, prodiguait sur les catholiques des informations insidieuses.

Le Temps du 9 juin :

« Au moment même où paraissait l'Encyclique,

une brochure intitulée : *Un danger intérieur pour le catholicisme allemand*, annonçait la crise que déchaîne cette publication. Cette brochure souligne les divisions qui mettent aux prises l'aile orthodoxe et l'aile moderniste. D'un côté le groupe Rœren veut garder au Centre son caractère strictement confessionnel. De l'autre côté, le groupe Bachem, avec *la Gazette populaire de Cologne*, fait passer au besoin les intérêts de l'Eglise après ceux du parti et refuse souvent d'obéir aux Evêques. Ici l'unité religieuse l'emporte ; là l'unité nationale. Comme M. Bachem est le principal créateur des syndicats ouvriers mixtes, où catholiques et protestants sont confondus, il a aussitôt relevé cette attaque, en répétant que le centre doit être un parti politique, non un parti confessionnel, que les parlements ne sont pas des Conciles. Le Pape ignorait-il cette querelle que son Encyclique vient exaspérer ? »

Le Journal des Débats du 14 juin accumule les déclarations des catholiques protestataires.

C'est d'abord dans l'adresse votée par l'Association catholique des hommes de Mayence à l'occasion de son jubilé :

« Nous ne sommes que de simples laïques, nous ne nous occupons ni des discussions théologiques, ni des controverses savantes. Mais nous savons que rien n'est plus nécessaire à notre patrie qu'une paix complète sur le terrain religieux, et particulièrement entre les deux grandes confessions chrétiennes... Nous ne nous laisserons jamais détourner de ce principe par

rien ni par personne. Nous insisterons toujours sur ce qui nous unit, jamais sur ce qui nous sépare.»

C'est l'extrait d'une lettre adressée le 6 juin par un catholique universitaire au *Mercure de Souabe*, qualifiant l'Encyclique d' « inopportune, peu charitable, mal fondée, et en plusieurs points simplement contraire à l'histoire et à la vérité ». Ce catholique ajoute : « Nos concitoyens protestants doivent comprendre et reconnaître que nous partageons leur indignation.»

Quoi qu'on doive penser de M. Bachem et de sa création de syndicats mixtes, qui souleva naguère des orages peu connus en France, nous ne nous permettrons pas de le confondre avec ce catholique universitaire, et cependant voilà, toujours au témoignage du *Journal des Débats*, ce qu'il écrit le 8 juin, non pas il est vrai dans *la Gazette populaire de Cologne*, l'un des organes officiels du Centre, dont il est directeur, mais dans une autre feuille, *le Tag* :

« A propos de certaines expressions contenues dans l'Encyclique, les journaux du Centre, eux aussi, ont exprimé leur regret ; et ils ont laissé entendre leur désir qu'à l'avenir de telles manifestations soient évitées.»

Ces désirs, *le Journal des Débats* omet de les rapprocher de ceux que dernièrement on exprimait de voir la Congrégation de l'Index ne plus s'occuper des livres publiés par des catholiques allemands : c'était, on s'en souvient, peu après la condamnation de Schell. Quant au désir personnel de M. Bachem, relaté plus haut par *le Temps*, que les Parlements ne

soient pas des Conciles, on se demande s'il ne provient pas de certaines décisions de l'autorité ecclésiastique contre tout au moins la généralisation de la promiscuité confessionnelle dans les syndicats ouvriers. Ce désir cadre mal d'ailleurs avec l'opinion que lui prête *le Journal des Débats*, que la question soulevée par l'Encyclique est du ressort du Parlement, « qui doit assurer en Prusse le maintien de la paix confessionnelle ».

« Nous touchons ici, dit *le Journal des Débats*, aux véritables motifs de l'agitation allemande, qui semble au Vatican si inexplicable, et qui, même dans d'autres milieux plus désintéressés, a pu paraître disproportionnée à la gravité de l'incident qui l'a fait naître. Premièrement, tous les citoyens de l'Empire ont un égal intérêt à ce que la paix confessionnelle soit garantie, préservée de toute atteinte, et même de toute menace. Secondement, dès que le régime établi fait ce qu'il faut pour maintenir la paix confessionnelle, les Allemands ne séparent plus guère l'un de l'autre, loyalisme et sentiment religieux : cette tendance, qui est toute naturelle aux protestants, a été fort habilement développée chez les catholiques par l'empereur Guillaume II et par quelques-uns de ses conseillers. Certes, les protestants d'Allemagne se sont sentis plus directement et plus vivement atteints que les catholiques par les jugements que portait l'Encyclique sur les princes et sur les peuples de la Réforme; mais les catholiques eux-mêmes n'ont pas laissé d'en être blessés dans leurs sentiments patriotiques et loyalistes de citoyens allemands et de sujets de l'Empire. »

Et laissant pénétrer, sans y songer peut-être, les

secrets calculs de la Ligue Evangélique quand elle a si bruyamment représenté à tous l'Encyclique « comme un brandon de discorde, une menace dirigée contre la paix confessionnelle », *le Journal des Débats* ajoute :

« Quant à la paix religieuse, catholiques et protestants y attachent un prix égal, et d'autant plus grand qu'ils ont dépensé tour à tour plus d'énergie et plus de patience à l'acquérir et à la conserver. Depuis que se sont éteintes les dernières rumeurs du *Kulturkampf*, catholiques et protestants n'ont plus qu'un but : vivre en bonne intelligence les uns avec les autres; ils ne pensent pas payer trop cher les avantages d'un tel accord, si le respect mutuel des droits et des intérêts particuliers suffit à le garantir. « L'égalité de traitement » entre les deux confessions qui se partagent l'Allemagne, voilà l'objet, voilà en général la limite de leurs prétentions. »

Le mot d'ordre est donc aujourd'hui de circonvenir par la douceur, au nom de la paix, ceux qui ont été victorieux du Kulturkampf. Des catholiques s'y prêtent, comme il y a quelques années ceux qui se joignaient aux protestants contre l'ouvrage malheureusement inachevé du P. Denifle, *Luther et le Luthéranisme*. On ne pardonnait pas à l'auteur de traiter Luther d'hérésiarque, et de reprocher au catholique Spahn et à d'autres, non pas encore les syndicats mixtes de M. Bachem, mais le mariage mixte, dans la confusion de leur cerveau, entre les deux formes de la Religion chrétienne : le catholicisme, de caractère féminin, et le protestantisme, où, par contre, évidem-

ment éclate le caractère viril. Le Pape ignorait-il cela? peut-on demander au *Temps*.

On veut endormir les catholiques : si l'Encyclique est le coup de clairon qui les réveille, qui osera, même parmi les universitaires catholiques d'Allemagne, en contester l'opportunité? Il y a certes dans les pays mixtes, entre membres de confessions religieuses différentes, des ménagements à garder pour le bien de la paix; mais entre les doctrines l'abîme subsiste : tout le relativisme qui a pu surgir de la cervelle de Kant n'est pas pour le combler. C'est se mettre le doigt dans l'œil, pour employer une expression sur laquelle nous aurons à revenir, de voir dans le catholicisme et le protestantisme deux formes d'égale valeur de la même religion, deux religions au sens où l'on applique ce mot aux ordres religieux, et c'est faire œuvre de dupe que de cacher l'irréductible des différences dogmatiques sous les fleurs empoisonnées d'un pragmatisme évangélique. Le Pape, dans l'affirmation de la vérité, n'a pas à consulter les convenances de ceux qui la méconnaissent, ou bien la parole apostolique n'est plus libre, et cette liberté pour tous les fidèles est un bien plus précieux que la paix. Les Catholiques allemands ont traversé pour cette cause des temps de lutte héroïque, non pas d'héroïsme frelaté, comme les attentats des Réformés du XVIe siècle contre les biens d'Eglise, mais d'héroïsme à la façon des martyrs et des confesseurs de la foi dans la véritable Eglise primitive, dont la Réforme, avec toutes ses prétentions, n'est pas même la caricature : ces temps héroïques pour tout Catholique allemand font partie de son patrimoine national. Et sans doute l'E-

piscopat allemand voudra redire à sa façon ce que vient d'écrire Mgr Amette, archevêque de Paris, en communiquant l'Encyclique aux fidèles de son diocèse :

« Que d'autres s'étonnent ou se plaignent de la vigueur avec laquelle le gardien vigilant de la vérité en dénonce les adversaires : pour nous, nous nous rappelons la maxime d'un saint docteur : *Diligite homines, interficite errores* : Aimez les hommes, mais frappez à mort les erreurs. C'est la règle de Pie X et ce sera la nôtre. »

Déjà quand ces lignes paraîtront l'événement aura prouvé qu'il n'y a, parmi les Catholiques d'Allemagne, à penser autrement que ce qui est nommé plus haut une minorité turbulente, à laquelle il n'y a lieu de s'arrêter que pour la plaindre : les contre-manifestations prévues ont commencé, elles vont continuer jusqu'à ce que les adeptes de la Ligue Evangélique, têtes couronnées ou bonnets de docteurs, aient changé de ton. Et les manifestants se souviennent qu'ils sont ce peuple allemand dont Luther a dit qu'il faut le piétiner.

C'est une justice à rendre aux Catholiques de France, qu'il n'en est pas un qui ne se soit senti blessé dans son patriotisme par le passage de l'Encyclique où est stigmatisée « la servile abjection de ceux qui accueillent comme des lois sacro-saintes les décrets manifestement impies d'hommes pervers, qui, sous une étiquette mensongère de liberté, suppriment tous les droits et imposent la tyrannie la plus dure ».

Ou qui n'ait applaudi à ce tableau de leur gouvernement :

« Voilà ce qui se passe à la face du monde et à la pleine lumière de la civilisation moderne, dans telle nation spécialement où *la puissance des ténèbres* semble avoir établi son siège principal. Sous cette tyrannique domination, tous les droits des fils de l'Eglise sont misérablement foulés aux pieds. Dans l'âme des gouvernants est éteinte toute flamme de générosité, de foi, de délicatesse, ces vertus qui brillèrent si longtemps en leurs pères, et firent resplendir en eux le titre de chrétien. »

Les ennemis de la Papauté, c'est-à-dire du christianisme intégral, ne pouvaient donc penser à tirer parti de ces textes pour créer parmi les catholiques français un courant contre l'autorité pontificale. On n'en a pas moins voulu profiter de l'Encyclique pour y porter atteinte, mais la tactique a été de s'en tenir à renseigner sur l'effet produit en Allemagne : on arrivait ainsi à mettre en lumière la maladresse du Pape, l'impossibilité de s'entendre avec lui; et, pour trancher les difficultés où notre « gouvernement de ténèbres » se débat contre l'Eglise, la nécessité ou de se passer de Rome ou tout au moins de peser sur elle.

Tout cela ressort, à qui sait lire, de ce qu'ont écrit les journaux officieux.

Les Nouvelles, 12 juin :

« Dans une visite qu'il faisait naguère pour préparer son élection à l'Académie, Mgr Duchesne racontait, en manière de nouvelles de Rome, que le Pape

préparait une Encyclique... l'Encyclique *Digitus in oculo*.

« On aurait pu répondre au prélat qu'alors c'était la continuation du même sujet, car, avec ce Pape-là, c'est toujours le « doigt dans l'œil ».... Chacun sait que Pie X en est resté à ses études de séminaire. »

Même journal, 14 juin :

« Suivant un mot qu'on prête à Mgr Duchesne, récemment élu académicien, c'est la méthode du gouvernement par la gaffe appliquée à la barque de Pierre. »

On remarquera l'insistance des *Nouvelles* a prêter à ce prélat romain des propos de Coquelet, ou, pis encore, l'équivalent de ce que Louis Veuillot (*Parfum de Rome*, VI, 5) fait dire au *Vrai infâme*: « J'irai à Rome, et je reviendrai dire, moi de ma bouche sacerdotale, que la religion se meurt, que ce prêtre tue la foi. »

Est-ce d'entente avec l'ambassadeur Barrère, qui, dit-on, après la gaffe où la trahison du voyage de Loubet au Quirinal, dont il porte la responsabilité, rêve de jouer le Tyrtée de la pacification religieuse, et cherche dans le clergé des compères pour lui prêter l'équilibre qu'il n'a pas? Est-ce pour faire dire que l'Académie, par sa nouvelle élection, a voulu donner droit de cité à la langue du *Père Duchêne?* Pour que cette plaisanterie, fort dans le goût de la feuille, fût de mise, il faudrait établir l'authenticité des propos rapportés, chose difficile avec l'homme qui s'est cru de force à ébranler nos traditions provençales.

Pour *le Figaro* (Julien de Narfon), le Pape est évidemment au-dessous de sa tâche.

« Il est certain que l'hérésie moderniste est extrêmement difficile à saisir. Pie X a bien essayé de la définir en l'appelant dans une autre Encyclique « le rendez-vous de toutes les hérésies », mais cette définition n'est pas beaucoup plus claire à première vue que le nom par lequel on désigne communément son objet. Voici cependant un signe auquel on peut reconnaître le modernisme. Cette apostasie moderne, dit le Pontife, « exaspère la haine mutuelle des pauvres et des riches jusqu'à ce que chacun, étant mécontent de son sort, traîne une vie toujours plus malheureuse et porte la peine imposée à ceux qui, tout entiers fixés dans les choses terrestres et caduques, ne cherchent pas le royaume de Dieu et sa justice ». Et voilà donc caractérisées, avec toute la précision possible dans un pareil sujet, les doctrines de Georges Tyrrell et de Loisy. »

Cette tirade, à qui sait lire, offre tous les relents d'un hoquet des soupers de la Régence : mauvaise plaisanterie à laquelle il convient d'opposer un passage de « l'autre Encyclique, » — *Pascendi dominici gregis*, — qui dénonce avec toute la netteté désirable une des faces multiples du modernisme :

« En hic, Venerabiles Fratres, doctrinam illam exitiosissimam efferre caput (1) jam cernimus quæ laïcos homines in Ecclesiam subinfert ut progressionis ele-

(1) Le rédacteur du *Figaro* a dû faire ses classes : à cet *efferre caput*, il se souviendra du *profert e stagno caput* de Phèdre et sans aller peut-être jusqu'à voir que la meilleure idée qu'on se puisse faire du modernisme est celle d'un marais où l'on s'embourbe, il sera d'avis, avec *les Nouvelles*, que Pie X, plus heureux que d'autres, n'a rien oublié de ce qu'il a dû apprendre au séminaire.

menta. » (« Voyez-vous poindre ici, Vénérables Frères, cette doctrine pernicieuse qui veut faire des laïques dans l'Eglise un facteur de progrès? »)

Plus haut, dans le même article, sous couleur de prouver que les intentions du Pape ne sont pas agressives contre l'Allemagne, voici, jetées comme en passant, — quelle aubaine pour le journal du traître Dreyfus! — des idées de remaniement territorial à faire dresser la tête même à ceux que, dans les dernières étincelles de sa verve sénile, George Clemenceau nomme les catholiques romains.

« Pie X a la conviction que Guillaume II se convertira au catholicisme aussitôt que cette conversion sera politiquement possible. Elle le deviendra le jour où, par suite d'annexions de territoires catholiques, les protestants cesseront de constituer dans l'Empire la majorité au point de vue religieux. L'éventuel déplacement de cette majorité ne serait d'ailleurs pas considérée comme chimérique dans l'entourage du Pape. Ces choses, un peu surprenantes au premier abord, je les ai entendu, pour la première fois, exposer, il y a plusieurs années, dans un salon très aristocratique du Faubourg Saint-Germain, par un prélat français qui réside à Rome depuis longtemps et qui a ses grandes et petites entrées au Vatican, Mgr Battandier, en présence d'un professeur au Collège de France, que connaissent bien les lecteurs du *Figaro* : M. Izoulet. »

Tout cela prépare ce couplet du 14 juin sur l'infaillibilité :

« Je sais bien que les Papes, rarement infaillibles en matières religieuses, puisque les conditions requises par le concile du Vatican pour l'exercice de cette infaillibilité n'ont pas été une seule fois réalisées depuis qu'elle a été définie, ne sont jamais infaillibles en histoire et pas davantage en diplomatie. Mais une Encyclique, si elle n'engage pas l'infaillibilité de son auteur, engage à tout le moins, et très solennellement, son autorité. On ne la jette pas au panier avec autant de facilité qu'on le pourrait faire d'un numéro de l'*Osservatore romano.* »

Sans doute *le Figaro* songeait à la déclaration faite le 11 juin par le Vatican au ministre de Prusse, que le Pape avait déjà donné l'ordre aux Evêques Allemands de renoncer à la publication de l'Encyclique ; il s'agit là d'une formalité qui n'empêchera pas un Allemand d'apprendre par cœur, s'il lui convient, le document pontifical ; et il est à croire que, dans les meetings qui se préparent, le texte en sera lu et commenté. La déclaration faite quelques jours après par le Cardinal Secrétaire d'Etat n'est pas plus compromettante.

« Le Saint-Siège, dit-il, croit que l'origine de cette émotion doit être recherchée dans le fait que le but visé par l'Encyclique n'a pas été bien compris et que par conséquent certains passages en ont été interprétés dans un sens tout à fait étranger aux intentions du Saint Père. »

Cette note diplomatique peut, en clair, se traduire ainsi : « Vos Evangéliques sont des ânes qui ne savent rien aux lettres romaines. » Mais ces expressions populaires, pour employer le qualificatif appli-

qué par les Evangélistes de Berlin au jugement de l'Encyclique sur les pervertis de la Réforme, rappelleraient trop le style de Luther, qui traitait ses compatriotes de « truies pleines », pour être de mise dans la bouche d'un Cardinal. Les Evangéliques ne s'y sont pas trompés : « La note de la Curie, disent-ils, est une nouvelle offense aux protestants, car, après avoir insulté nos pères, le Pape nous suppose assez inintelligents pour croire sur sa parole qu'il ne les a pas insultés. »

Il n'en faut pas moins faire pour le public français, entre la France et la Prusse dans leurs rapports avec le Vatican, une comparaison à l'avantage de cette dernière, et c'est *le Journal des Débats*, dans l'article déjà cité du 14 juin, qui s'en charge :

« Il serait malséant de faire sonner comme une victoire remportée sur le Saint-Siège la satisfaction que la Prusse vient d'obtenir ; mais on ne peut s'empêcher de lui envier l'avantage qu'elle a sur d'autres puissances, de posséder encore les moyens de la prétendre, et de savoir en user à propos pour sauvegarder non seulement sa dignité, mais encore et surtout les précieux intérêts de la paix religieuse. »

Le même article, parlant de procédés qui ont indisposé l'opinion allemande, ajoute que ces procédés sont « ceux dont les catholiques français acceptent si parfaitement d'être les victimes ».

A ce vague perfide, qui a l'avantage de comprenpre tout ce qui peut mécontenter, depuis le refus des cultuelles, — que les cultuelles accordées à la Prusse

soient ou non celles de notre loi de séparation, — jusqu'aux déceptions auxquelles donnent lieu les causes matrimoniales, s'oppose avec non moins de perfidie la netteté de cette phrase aphoristique :

« Les hommes qui dirigent aujourd'hui l'Eglise vivent dans un monde fermé et impénétrable. »

Qu'y a-t-il sous le langage insidieux de toutes ces feuilles ? un complot ? *La Libre Parole* du 9 juin le dénonce en ces termes :

« Le soir même de la publication de l'Encyclique, les agences juives, les sociétés bibliques, les correspondants des journaux anticléricaux, transmirent de concert un résumé fantaisiste du document pontifical. »

On a contesté la falsification, mais ce qui est incontestable, c'est, d'une part, l'émotion produite en Allemagne et les effets que la presse libérale de la France en tire pour conduire l'opinion française vers on ne sait quel traquenard dressé par notre « gouvernement de ténèbres ».

Il est vrai qu'au seul mot de complot *le Journal des Débats* hausse les épaules, et, certes, malgré son hostilité sournoise contre la Papauté, rien ne prouve qu'il en ait conscience ; mais le complot n'en existe pas moins, et nous avons la bonne fortune de voir l'éxégète Harnack le retrouver, non moins que l'Evangile selon saint Luc, dès la première génération chrétienne :

« Les Juifs, dit-il, ont cherché à exterminer les communautés chrétiennes palestiniennes, à imposer silence aux missionnaires chrétiens. Ils ont suivi Paul dans

son œuvre auprès des païens, pas à pas, pour lui faire échec. Ils ont maudit les chrétiens et le Christ dans leurs synagogues ; ils ont exilé dans tous les pays les foules et les autorités ; ils ont systématiquement, publiquement accrédité dans le monde les redoutables accusations dont nous verrons les effets dès le temps de Trajan, et pareillement des calomnies sur la personne du Christ ; si tout ne nous trompe pas, ils ont inspiré la persécution néronienne. »

En citant cette page d'Harnack dans sa réfutation de l'*Orpheus* de Salomon Reinack, Mgr Batiffol ajoute qu'après la ruine de Jérusalem « l'attitude du judaïsme vis-à-vis du christianisme va changer : suspect, réduit à l'impuissance, il ignorera désormais systématiquement le christianisme, en se préservant de tout contact avec lui ». Du reste, il n'oublie pas que les chrétiens sont pour les juifs des *Minim*, des hérétiques, des rejetés, que « dans la prière que le juif pieux récitait trois fois par jour, le *Schmone Esvc* », et qui, dit-il, « daterait de 80 à 100 environ », on a inséré une malédiction contre eux. Cette malédiction sans doute rafraîchit la mémoire d'Israël, et permet de concilier son ignorance systématique des chrétiens avec ce fait que sa race, *æternum servans sub pectore vulnus*, se trouve si souvent mêlée aux attentats contre le christianisme : voilà le thème authentique du *Juif errant*.

Depuis la Réforme, les protestants ont imité contre le Vicaire du Christ et ses fidèles l'attitude des juifs contre le Christianisme naissant : aux calomnies jui-

ves recueillies par Celse, on peut comparer celles des centuries de Magdebourg, sans parler des ordures de Luther dont les rabbins, c'est justice à leur rendre, n'ont pas, que je sache, l'équivalent. De nos jours, l'alliance est visible : c'est la conspiration judéo-maçonnique. Le bruit fait autour de l'Encyclique n'en est qu'un incident, et, comme toujours dans les incidents analogues, l'objet a été de compromettre et de rallier des catholiques précédemment gagnés à certains préjugés. Puissent les réflexions que suggère la lecture de la presse libérale leur ouvrir les yeux !

J.-A. de Bernon.

JEANNE D'ARC ET L'AME DE LA FRANCE

Panégyrique de la Bienheureuse, prononcé dans la cathèdrale d'Orléans, le 7 mai 1910, pour le 481e anniversaire de la délivrance de la ville (1).

Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? Aut quam dabit homo commutationem pro anima sua ?

Que sert à l'homme (que sert à un peuple) de gagner le monde entier, s'il vient à perdre son âme ? Que peut donner un homme (que peut donner un peuple) en échange de son âme ?

Ce sont les paroles de Notre Seigneur Jésus-Christ dans l'Evangile selon saint Matthieu, chap. XVI, v. 26 ; et la Sainte Eglise nous fait lire ces paroles dans l'Evangile de la messe propre de la Bienheureuse Jeanne d'Arc.

MESSEIGNEURS, (2)
MESSIEURS,

L'un de nos rois de France, au soir d'une bataille gagnée, écrivait à la reine sa femme : « Madame, Dieu vient aujourd'hui de se montrer bon Français ! »

(1) Le texte qui paraît ici est plus exact et plus complet que celui qui est publié en brochure.

(2) NN. SS. DUBILLARD, archevêque de Chambéry ; TOUCHET, évêque d'Orléans ; DE BEAUSÉJOUR, évêque de Carcassonne ; MÉLISSON, évêque de Blois ; dom VUILLEMIN, abbé de N.-D. de Bethléem.

Innombrables sont, au cours de notre histoire, les journées dans lesquelles, sans doute pour récompenser la France d'avoir fait à travers le monde les gestes de Dieu, Dieu lui-même faisait à son tour geste de bon Français.

Mais je ne crains pas d'affirmer que les deux dates auxquelles, par-dessus toutes les autres, Dieu s'est montré bon Français, ce fut l'heure à laquelle Il nous donna Jeanne d'Arc, et l'heure à laquelle l'Eglise l'a mise enfin sur les autels. Les deux Papes qui ont le mieux mérité de la France, c'est Calixte III, qui prononça la réhabilitation de Jeanne, et c'est Pie X, qui la béatifie.

Cette année 1910, durant laquelle s'achèvent les fêtes de cette béatification, est, tout particulièrement pour vous, Messieurs, une année de providentielles coïncidences.

Le calendrier liturgique et civil, par une circonstance rare, reproduit trait pour trait la plus grande année de votre histoire, la terrible, la glorieuse année 1429.

Depuis plusieurs mois, la ville d'Orléans, la ville au souvenir tenace et au cœur reconnaissant, peut ainsi revivre, avec une exactitude impressionnante, jour par jour, heure par heure, toutes les émotions, toutes les terreurs, toutes les douleurs, tous les triomphes de ce passé, unique au monde, que vous fêtez aujourd'hui.

En 1429, le 7 mai, l'incomparable journée des Tourelles était, comme aujourd'hui même, le premier samedi de mai. Et pour couronner ce retour vivant des choses qui ne peuvent mourir, voici que l'Eglise, ayant fixé au dimanche dans l'Octave de l'Ascension

la célébration, accordée à toute la France, de la fête liturgique de la Bienheureuse Jeanne d'Arc, cette première solennisation coïncide précisément avec la date de la libération de votre cité.

Je ne crois pas qu'il existe dans toute la liturgie moderne de l'Eglise catholique, rien de plus beau, de plus émouvant, de plus achevé que l'office et la messe propre de la Bienheureuse Jeanne, qui seront demain pour la première fois célébrés et chantés dans tous les diocèses de France. Pas un mot qui ne soit spécial et vraiment personnel à votre héroïne. On ne sait qu'admirer le plus, de l'accent profond des oraisons, du mysticisme vraiment divin des textes bibliques adaptés, de l'envolée ardente et lyrique des hymnes, des allusions à la fois délicates et déchirantes aux maux actuels de la patrie de Jeanne. C'est, de tout point, un pur chef-d'œuvre.

Ce n'est point au hasard, — et ne serait-ce pas qui sait, comme une pierre d'attente ? — que l'Evangile de la messe a été choisi, non dans l'office habituel des vierges, mais dans celui des martyrs.

C'est l'austère leçon de la croix qu'il faut porter à la suite de Jésus, de l'abnégation jusqu'au sang, du sacrifice nécessaire de la vie et de tous les biens d'ici bas, pour sauver son âme...

L'idée qui s'imposait à moi, impérieuse, en méditant cette page d'Evangile, dans la lumière de la vie de Jeanne, était celle-ci :

On l'a dit bien souvent : Jeanne n'a pas été envoyée ici-bas seulement pour sauver son âme, mais pour

sauver l'âme de la France. Mais cette parole est-elle véritable ?

L'âme de la France, est-ce là autre chose qu'une formule, une métaphore, un mot brillant et émouvant ? Les nations ont-elles une âme? Peuvent-elles la perdre? Jeanne a-t-elle réellement sauvé autrefois l'âme nationale de la France? Peut-elle, doit-elle la sauver encore ?

Questions redoutables, mais auxquelles il faut répondre, puisque seule cette réponse peut nous donner l'explication de la vie de Jeanne et de sa destinée dans l'histoire, de son œuvre ici en 1429 et de son œuvre, dans la France et dans le monde, en 1910...

Eh bien ! oui, disons-le hardiment, les nations ont une âme ; entre toutes, la France a une âme ; et cette âme que Jeanne a sauvée une première fois, la France peut la perdre : plusieurs pensent et disent qu'elle est en train de la perdre... et nous croyons, de toutes les énergies de notre foi et de notre amour, que Jeanne peut, qu'elle doit, qu'elle veut la sauver encore et qu'elle la sauvera, si nous le voulons...

Votre âme est, en chacun de vous, Messieurs, le principe par lequel vous pensez, vous aimez, vous croyez, vous priez, vous voulez et agissez, vous jouissez et vous souffrez des douleurs et des joies profondes, vous vibrez aux choses d'en haut et du dedans.. bref, votre âme est le principe par lequel vous vivez, par lequel vous affirmez votre personnalité une, toujours la même, et distincte de toute autre, le principe enfin par lequel vous êtes immortels.

En trois mots, l'âme est, en chacun de vous et en tout être raisonnable, le principe de la vitalité, le principe de l'unité, le principe de l'immortalité.

Or, voici.

A l'heure où Jeanne reçoit de Dieu sa mission, telle est la situation de la France que Jeanne, en acceptant cette mission miraculeuse, incarne pour ainsi dire en elle-même la vitalité de l'âme nationale.

En accomplissant victorieusement sa mission, elle sauve et fonde, au dedans comme au dehors, l'unité de l'âme nationale.

En mourant héroïquement pour sa mission, elle sollicite de Dieu, — oserons-nous dire : elle obtient ? — l'immortalité de l'âme nationale.

MESSEIGNEURS,

On l'a redit mille fois : ce sont les évêques qui ont fait la France. A vrai dire, ils n'ont point fait son corps. Ce sont, au cours des siècles, les rois, les empereurs, les régimes divers qui ont fait (ou parfois laissé défaire) ou modifié le corps de la France, par l'acquisition ou la perte de ses provinces. Et nous sommes heureux de saluer ici le métropolitain de cette Savoie si catholique et si française, qui fête cette année le cinquantenaire de sa pacifique et bienfaisante annexion. Mais les évêques ont vraiment fait la France, parce qu'ils ont fait son âme. Et c'est par eux que Jeanne d'Arc peut encore la refaire et la sauver.

MONSEIGNEUR,

De très vieux Orléanais qui, depuis plus d'un demi-

siècle, entendent chaque année, des lèvres des plus renommés orateurs, le panégyrique de leur héroïne et qui sont, dirait Bossuet dans sa langue hardie, « saoûlés » d'éloquence, m'ont confié que leurs deux journées de l'ivresse la plus délicieuse et la plus noble, ils les ont dues à deux évêques qui, chose étrange, semblent bien devoir tous les deux s'appeler un jour dans l'histoire « l'évêque d'Orléans » tout court. Le premier de ces panégyriques fut prononcé en 1855 par Mgr Dupanloup; le second en 1896, et je n'en nommerai pas l'auteur.

Je crois seulement que, si Dieu prête encore un peu de vie aux vieux Orléanais dont je parle, l'avenir leur réserve un transport qui leur fera oublier tout le reste : et ce sera un 8 mai où Votre Grandeur montera dans cette chaire pour chanter la canonisation de Jeanne d'Arc.

Ce jour-là, toutes les dettes seront payées. Jeanne aura reçu de Dieu et de l'Eglise la plus haute mesure de justice dans la plus haute mesure de gloire, et il semble que ce sera justice aussi que cette gloire lui vienne par vous, Monseigneur, et que telle soit la récompense de votre zèle et de votre amour... Ce jour-là aussi, les âmes les plus insatiables de joies oratoires n'auront plus qu'à chanter leur *Nunc dimittis*.

I

Où était, en 1429, l'âme de la France ?

Prenons en mains, voulez-vous, la carte du pays.

Et comme un médecin se penche sur un organisme malade où il cherche la vie, examinons le corps admi-

rable que Dieu avait donné à cette nation : la France.

Suivons par le dehors le tracé que la mer et les montagnes lui ont marqué comme frontières : ces lignes idéalement harmonieuses qui dessinent, pour ainsi dire, le visage auguste et chéri de la patrie. Du Nord au Midi, le long de l'Océan, nommons les grandes villes françaises, les centres de la vie nationale.

Les grandes villes françaises? Hélas!

Calais ? Anglais.

Les côtes picardes et normandes, de Boulogne au Havre? Anglaises.

Rouen ? Anglais.

Nantes ? La Bretagne? Bretonne et pour le moment anglaise. Le duc de Bretagne a juré fidélité au traité de Troyes.

La Rochelle? Anglais.

Bordeaux ? Anglais.

Bayonne ? Anglais... — Mon Dieu, où sommes-nous?

La Navarre? Navarraise et non française.

Perpignan? Espagnol et non français.

La Méditerranée? Plus sarrasine que chrétienne.

La Provence? Provençale, et jusqu'aux Alpes, et non française...

Où sommes-nous? Où sommes-nous?

Remontons vers le Nord. La Bourgogne? Bourguignonne, et c'est dire anglaise, et c'est dire, parfois, comme haine de la France, pis qu'anglaise.

Nancy ? Lorrain et non français.

Troyes? Châlons? Toute la Champagne ? Bourguignonne, anglaise.

Reims, la ville du sacre? Bourguignonne.

Où est la France? Où sentirons-nous battre la vie nationale?

Mettons la main sur le cœur...

Paris?... Anglais. Ville capitale de Henri VI Plantagenet, roi de France et d'Angleterre en vertu d'un traité en forme, préparé et rédigé par les docteurs de l'Université de Paris, signé au nom de Charles VI de Valois, et ratifié par tout le monde, sauf par un pauvre jeune homme besogneux et inconnu qui s'obstine à s'appeler le Dauphin Charles, mais qui est désormais exclu du trône de France.

Interrogez encore cette carte, qui tremble dans vos mains, n'est-ce pas?

Suivez le cours des fleuves : tâtez le pouls à ces grandes artères de la vie nationale.

La Garonne? Anglaise.

Le Rhône? Bourguignon.

Le Rhin, qui fut nôtre? A l'Empire.

La Moselle? Lorraine et non française.

La Meuse?... Ah! la Meuse verte et douce... Il y a là un coin de France.

La Seine? Bourguignonne à sa source, anglaise dans tout son cours, jusqu'à Rouen, jusqu'à la mer.

La Loire, enfin, notre Loire, Messieurs? Bretonne, et donc anglaise, à l'embouchure, mais enfin, oui, oui, presque toute Française, et son flot clair chante encore le rythme de la vie nationale... C'est là qu'il faut chercher l'âme de la France...

Où est-elle, pourtant, cette âme? Dans les armées? Affaiblies, épuisées par les saignées terribles de Poitiers, de Crécy, d'Azincourt, découragées souvent, presque débandées.

Dans le peuple? Oui, sans doute, elle est là, dans les réserves profondes de l'avenir, mais elle est là diffuse, inconsciente, passive, incapable par elle-même de toute action et de toute résistance organisée.

Dans le clergé, évêques, docteurs, religieux? Trop souvent divisés, ou déconcertés, ou impuissants.

Dans la chevalerie et la noblesse? Oui, l'âme de la France vit encore et vibre là, prête à se donner dans les batailles en grands élans d'honneur et d'héroïsme. Mais là aussi il y a des divisions, des rivalités, des petitesses, des découragements, des trahisons; pas d'unité, pas de concorde, pas d'action.

Où est-elle, enfin? Chez l'héritier du nom royal, le descendant de cette grande et vieille race des Capétiens, dont l'histoire a si intimement lié les destinées à celles du pays?

Hélas! ce droit héréditaire qu'il porte en lui-même, et dont l'idée est encore pour longtemps si puissante, le dauphin Charles le porte languissamment et sans flamme, il le porte sans espérance et sans foi. Elevé sur les marches d'un trône ébranlé et sans honneur, où se débattait un père dément et régnait une mère dépravée, le pauvre dauphin, quand il est seul dans la nuit, aux heures de solitude et de réflexion, se prend à douter de tout, et même de son sang...

Où est-elle, où est-elle, l'âme de la France?

Voyez donc, là-bas, aux Marches de Lorraine, sur

ces rives de la Meuse qui tout à l'heure ont reposé un instant nos regards.

Une église de village, où les cloches sonnent l'*Angelus*. Une jeune fille de dix-sept ans, en prière, les yeux en haut, très naïve, très grave, et qui écoute. Comme d'habitude, les cloches redisent la page d'Evangile que tous les chrétiens savent par cœur et répètent à genoux trois fois le jour :

« En ce temps-là, l'ange Gabriel fut envoyé de Dieu dans un village de Galilée appelé Nazareth, à une vierge de la famille de David... Et le nom de la vierge était Marie. *Et nomen virginis Maria.* »

Et en murmurant son *Ave*, la jeune fille que je vous montre ne pense sûrement pas que, bien des siècles plus tard, on pourra, sans forcer les choses, parler d'une autre Annonciation qui rappellera de loin l'Annonciation divine.

« En ce temps-là, l'ange Michel fut envoyé de Dieu, dans un village des Marches de Lorraine, appelé Domrémy, à une vierge de race française..., et le nom de la vierge était Jeanne. *Et nomen virginis Joanna.* »

L'ange Gabriel avait dit à la Vierge Marie la grande pitié qui était sur la terre et lui avait proposé la mission de sauver les hommes qui perdaient leur âme, en leur donnant un Rédempteur.

L'ange Michel a dit à Jeanne la grande pitié qui est au royaume de France et lui propose la mission de sauver la nation dont l'âme est sur le point de disparaître... Cette âme de la France, que nous avons vue éparse, en morceaux, agonisante, Dieu fait ce miracle d'en ramasser pour ainsi dire les lambeaux et

de l'incarner dans le cœur de cette enfant. Il souffle sur elle son Esprit, et il lui dit : Va !

— « Mais, Messire, je ne suis qu'une pauvre fille; je ne sais ni A, ni B, comment pourrai-je guerroyer et aller parmi les hommes d'armes ?

— Ne crains rien, fille de Dieu. Va, va, va, je serai à ton aide, va ! »

Et cette fillette qui, depuis près de quatre ans, écoutait les voix de Dieu et avec la plus ferme raison, le bon sens le plus calme, le tempérament physique et moral le plus sain et le mieux équilibré, le plus réfractaire à la suggestion et à l'hypnose, avait essayé en vain de se dérober à la vocation surnaturelle, comprend enfin que toute résistance est inutile. Elle prononce tout au fond d'elle-même le grand acte de foi qui incarne en elle l'âme de la France, elle dit son *fiat*, elle se lève et elle part.

Elle n'est plus une enfant timide. Il y a en elle un être nouveau, une étincelle de vie surnaturelle et mystérieuse. Elle sent palpiter dans son cœur l'âme de la France : la foi indestructible en sa mission, l'assurance absolue de l'accomplir, l'amour qui triomphe de tout.

Rien au monde ne peut la retenir. Ecoutez-la : « Eussé-je eu cent pères et cent mères, je serais partie. » — Ecoutez-la : « Quand je devrais user mes jambes jusqu'aux genoux, j'y arriverai. » — Ecoutez-là : « Plutôt maintenant que demain, plutôt demain qu'après ! » — Les heures lui durent, les minutes qui passent semblent la brûler. Et entendez la parole

étrange d'un témoin : ce témoin est une femme, une mère, sans doute : « Le temps lui pesait comme à une femme qui va être mère (1). »

Ah! je le crois bien! Elle a conçu, de par Dieu, l'âme de la France!

Aussi, écoutez donc ce que chante aujourd'hui à Jeanne, pour la première fois, au nom de la France, l'Eglise tout entière, l'Eglise divine : « O Jeanne, tu as mérité que les siècles t'appellent la mère de notre patrie! »

Jure te nostræ Patriæ Parentem
Secla vocabunt (2)*!*

Oui, cette flamme de vie qui est en elle, cette âme nationale que Dieu a déposée miraculeusement dans sa pensée et dans son cœur, il faut qu'elle la communique à Celui pour qui elle l'a reçue à celui à qui Dieu l'envoie. Ce Dauphin, ignorant de ses destinées, indolent et léger, qui doute de lui-même et qui se demande parfois s'il ne ferait pas mieux de quitter la partie, de s'en aller bien loin, jusqu'en Espagne, jusqu'en Portugal, — il faut qu'elle le transforme, qu'elle infuse en lui un être nouveau, qu'elle crée en lui l'âme qu'elle porte en elle-même qu'elle en fasse un homme et un roi. Tâche maternelle, en vérité, et par laquelle la virginale enfant devait pour ainsi dire corriger l'œu-

(1) « *Et erat sibi tempus grave ac si esset mulier prægnans.* » Déposition de Catherine, femme de Henri LE ROYER. QUICHERAT, t. II, p. 446.

(2) Office propre de la Bienheureuse Jeanne d'Arc, hymne de Laudes.

vre de la mère criminelle qui avait tout trahi, et surtout la Patrie !

Et voici Jeanne à Chinon.

C'est ici qu'elle va livrer sa première bataille, la plus décisive et peut-être, en un sens, la plus malaisée.

Elle entre, avec une assurance modeste, dans cette vaste salle, dont on ne peut, sans un frisson d'émotion profonde, visiter les ruines et toucher les murs. Sans embarras, sous la lueur de cinquante torches, sous le regard de trois cents courtisans et seigneurs, la paysanne va droit au dauphin, qui se dissimule et veut jouer la méprise. « Ce n'est pas moi, le Roi », dit-il. — « En nom Dieu, gentil Prince, vous l'êtes, et non un autre ! »

Et du premier mot, du premier regard, elle commence sa conquête et son œuvre. Du 9 mars au 20 avril, pendant plus de six semaines, Jeanne, avant de débloquer Orléans, fait le siège de celui qui, par elle, sera le Roi de France.

Par un miracle évident, elle lit au fond de son âme fermée à tout regard, sauf à celui de Dieu, et lui révèle, en le dissipant, le cauchemar qui le tourmente. « Je te dis, de la part de Messire, que tu es vrai héritier de France et fils du Roi ! » C'était la foi en sa mission royale qu'elle lui rendait, et avec la foi le meilleur de l'âme nationale qui renaissait en lui.

Qui dira l'œuvre mystérieuse que Jeanne accomplit ainsi, à Chinon, puis à Poitiers, puis à Chinon encore, sans cesse près du Dauphin qui l'observe, qui croit la juger et qu'elle transforme sans qu'il s'en doute ?

Lentement, finement, l'âme de la France passe d'elle en lui. Doucement, fortement, la très pure et féminine et patriotique influence l'assiège, l'enveloppe, le pénètre, repétrit son être intérieur à son insu : *femina circumdabit virum* (1). Et quelque chose déjà est changé en France, lorsque Jeanne, nommée par lui chef de guerre, ayant fait peindre et broder son étendard et son pennon, part de Tours vers Orléans, afin d'accomplir à la fois son « signe » et le plus éclatant de ses exploits.

Je voudrais m'arrêter avec elle à mi-chemin, dans cette chère cité de Blois, dont elle gravit les rues escarpées, dans cette église Saint-Sauveur, où fut bénit son étendard, ce symbole divin dans lequel elle avait mis tout son cœur et son espérance, et que, plus tard, ses bourreaux essayèrent en vain de transformer en un outil de sorcellerie.

Je voudrais dire le caractère de foi chrétienne, de prière, de sainteté de cette âme nationale qu'elle porte en elle et qu'elle fait passer maintenant dans ses troupes. Il lui faut des soldats « confessés, pénitents et de bonne volonté ». Avec eux, elle pourra tout... C'est que l'âme de la France, elle est en Jeanne telle qu'elle était sortie du baptistère de Reims. Ce n'est pas seulement une âme croyante, c'est une âme éprise pour Jésus-Christ d'un amour ardent et passionné : c'est une âme sainte, c'est une âme d'apôtre.

Et tous ceux qui l'approchent, et tous ceux qui l'entourent sentent pénétrer en eux une vaillance, une

(1) Jerem., XXXI, 22.

force, une joie inconnues : il émane d'elle comme un souffle d'en haut qui assainit tout ce qu'il touche et qui enlève les courages dans un élan où il y a déjà de la victoire... La vitalité de l'âme française est retrouvée ; elle est incarnée en Jeanne et, contagieuse, elle se répand et conquiert. Dieu est là : on le voit, on le touche, on le respire ; et, pour la condamnation d'une science naturaliste vouée à l'ignorance et à la contradiction, Jeanne passe comme un virginal transparent de Dieu dans le monde. Par Jeanne, en Jeanne, parce que la vitalité de l'âme nationale est miraculeusement incarnée en elle Dieu, se montre, Dieu apparaît comme un véritable « personnage de l'histoire ».

En marche maintenant sur Orléans, car, enfin, rien n'est fait encore, et il s'agit de restaurer l'unité de l'âme nationale.

II

Jeanne, en accomplissant victorieusement sa mission, a sauvé et fondé doublement l'unité de l'âme nationale : l'unité extérieure du pays par ses victoires, l'unité intérieure des pensées et des sentiments par sa doctrine.

Quelle que soit, en effet, l'unité créée entre les cœurs par les sentiments, par les traditions, par la langue même, lorsque deux parties d'une même nation ont été séparées par la violence de la guerre, lorsque la ligne sanglante d'une frontière tracée avec un sabre a coupé brutalement un peuple en deux tronçons, les

membres mutilés cherchent encore longtemps à se rejoindre, et la cicatrice est toujours douloureuse, mais enfin l'âme elle-même est atteinte, entamée et menacée dans son existence.

C'est pourquoi la première œuvre de Jeanne était de donner le coup décisif destiné à restaurer l'unité du territoire.

Pour cela, il fallait débloquer Orléans.

Orléans, quand la France est envahie par le Nord, est la clé du pays, parce que c'est la clé de la Loire, « la clé à tout perdre et à tout avoir », disaient déjà les Anglais au temps de Jeanne.

La Loire, le plus vaste, le plus long, le plus beau fleuve de France et le plus français, après avoir lentement arrosé les riches plaines du Nivernais, arrivée à Gien, se décide brusquement à piquer vers le Nord une pointe aiguë, comme si elle voulait se rapprocher le plus possible de la Seine, qui descend vers elle à Melun par un angle semblable.

Il en résulte que l'observateur planant au-dessus d'Orléans, et regardant la Loire, la verrait se développer en un très large éventail dont l'une des branches remonte jusqu'aux montagnes du Velay, et l'autre descend jusqu'à l'Océan, aux limites de la Bretagne et de la Vendée. C'est toute la largeur de la France et près des deux tiers de sa hauteur qui se trouvent défendus par cet immense fossé angulaire naturel dont Orléans commande la tête. Tous les envahisseurs le savent bien. Salisbury ne l'ignorait pas quand, le 12 octobre 1428, après avoir longtemps tourné autour de vous, il mit enfin le siège devant votre ville.

Le siège dura près de huit mois et vos pères furent admirables. Ils avaient conscience que leur résistance était le dernier atout de la cause française, que ce qui restait de la France à la France, c'étaient eux seuls. Et ils se battirent en conséquence. L'âme de la France n'était pas morte, puisqu'Orléans tenait encore.

Aussi l'âme qui vivait en eux et l'âme qui vivait en Jeanne s'appelaient l'une l'autre depuis longtemps. Des bords de sa Meuse lointaine, c'est vous qu'elle nommait, c'est pour vous qu'elle priait, c'est à vous qu'elle était envoyée et qu'elle allait venir. Quels transports quand Orléans apprit enfin son arrivée! Elle voulait venir par la Beauce. On la trompe et on la fait passer la Sologne. Ce qu'était Sologne et Beauce, elle ne le savait point comme nous, mais elle sut bien déclarer à Dunois : « Le conseil de mon Seigneur est meilleur que le vôtre ! »

Ce que furent les huit journées de cette semaine bien plus qu'épique, du vendredi 29 avril au dimanche 8 mai, vous le savez beaucoup mieux que moi.

Dans peu d'années, dans moins de vingt ans, il y aura cinq siècles que, jalousement, les pères de chez vous transmettent aux enfants, comme la tradition la plus sacrée, le récit de chacune de ces heures et presque de ces minutes. Et cela est plus enivrant que tous ces poèmes.

Il y a aujourd'hui quatre cent quatre-vingt-un ans, le samedi 7 mai. A l'heure où je vous parle, nous revivons la journée décisive. Après avoir en six jours ravitaillé la ville, pris le fort de Saint-Loup, brûlé celui de Saint-Jean-le-Blanc et les Augustins, la Pucelle a ce

matin entendu la messe. Hier soir, elle a prédit pour la seconde fois, avec une netteté absolue, qu'elle serait blessée aujourd'hui et à la poitrine... En dépit des décisions contraires du Conseil, elle entraîne tout le monde à l'assaut des Tourelles.

On se battit terriblement toute la journée, et toutes les prédictions de la Pucelle se réalisèrent, et quand éclata ici même, Messieurs, sous ces voûtes, le chant de triomphe que vous allez redire aujourd'hui, c'était bien l'âme nationale ressuscitée cette fois tout entière, parce qu'elle avait retrouvé ce sans quoi elle n'est pas tout à fait l'âme française, l'allure et l'entrain de la victoire.

En mai, du 3 au 8, avec la Pucelle, six jours de combats et de gloire avaient délivré Orléans. Ces six jours firent oublier à vos pères les douleurs des six mois de siège, mais ne doivent pas nous faire oublier leur héroïsme.

En juin, du 12 au 18, avec la Pucelle, six jours de combats sur la Loire marquent quatre victoires nouvelles : Meung, Beaugency, Jargeau, Patay !

En juillet, avec la Pucelle, six jours de marche vers la Marne, du 10 au 16, ouvrent les portes de Troyes, de Châlons-sur-Marne, enfin de Reims !

Reims ! Le sacre ! Oh ! la mission de Jeanne qui s'accomplit ! la vision de l'étendard qui avait été à la peine et qui est à l'honneur, ombrageant de ses plis la tête inclinée, sur laquelle coule l'huile sainte du sacrement royal !

N'est-ce pas, Messieurs, l'achèvement de l'Annon-

ciation johannique et les paroles qui traduisent le mieux l'âme de l'Inspirée, de la guerrière, de la libératrice, ne sont-ce pas les syllabes divines du *Magnificat* ?

Vraiment oui, son âme glorifie le Seigneur et son esprit tressaille en ce Dieu son Sauveur, en ce Jésus dont le nom chante sur sa bannière, dont l'amour chante dans son cœur : *Magnificat anima mea Dominum, et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo.*

Vraiment oui, le Dieu Infini s'est penché avec tendresse sur la petitesse de sa servante, de celle qui ne vit et n'agit que pour son Seigneur, pour le Roi des Cieux, Jésus, qui est Roi de France. *Quia respexit humilitatem ancillæ suæ.*

Elle ne sait pas, l'humble enfant, que toutes les générations l'appelleront Bienheureuse, qu'un jour viendra où, dans cette basilique de Reims, dans celle de Sainte-Croix d'Orléans, dans toutes les cathédrales et les églises de France, dans celle de Domremy, à laquelle, à cette heure, elle pense en pleurant, et dans Saint-Pierre de Rome et dans tous les pays du monde, des millions et des millions de poitrines pousseront un jour (et ce jour nous l'avons vécu), avec un élan de joie infinie, ce cri qui s'étouffait depuis si longtemps dans le secret de nos cœurs : Bienheureuse Jeanne d'Arc, priez pour nous ! *Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes.*

Vraiment, oui, le Tout-Puissant a fait en elle, pour elle et par elle, de grandes choses. *Fecit mihi magna qui potens est.* Car c'est en clamant dans les batailles

son nom très saint qu'elle a remporté ses victoires : *Jesus Maria! Et sanctum nomen ejus.*

Par elle, Il accomplit sur les générations présentes les miséricordes promises à ceux qui le craignent ; par elle, Il les étendra sur les générations à venir. *Et misericordia ejus a progenie in progenies timentibus eum.*

Par elle, Il a déployé la puissance de son bras; par elle, Il a chassé de leurs places fortes et dispersé comme la poussière au vent les envahisseurs et les superbes : *Fecit potentiam in brachio suo: dispersit superbos mente cordis sui.*

Par elle, Il a culbuté de son trône l'Anglais orgueilleux qui s'y croyait bien assis, Il a ramassé dans la poussière et Il a exalté l'humble rejeton de la tige royale que l'on croyait condamné : *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles.*

Par elle, au pauvre Dauphin si dénué que les commerçants de Touraine ne voulaient plus lui prêter à crédit, Il a rendu son patrimoine, la terre la plus opulente du monde : *esurientes implevit bonis.*

Par elle, il a renvoyé là-bas, affamés et dépouillés, dans leur île sans soleil, les pillards d'outre-Manche qui s'étaient abattus gloutonnement sur l'or de nos moissons et le sang de nos vignes : *et divites dimisit inanes.*

Par elle surtout, Il s'est souvenu de sa tendresse pour la France, le peuple de la nouvelle alliance, l'Israël des temps nouveaux. Par elle, Il l'a sauvé. *Suscepit Israël puerum suum, recordatus misericordiæ suæ.*

Car il a juré avec nos aïeux, aux jours de Remy et

de Clovis, aux jours de Geneviève et de Clotilde, une alliance qui ne sera point brisée et qui passera de père en fils jusqu'à la fin des siècles. *Sicut locutus est ad patres nostros, Abraham et semini ejus in sæcula.*

Pourrai-je dire ce que je sens? Il me semble qu'à cette heure triomphale du sacre de Reims l'œuvre de Jeanne, l'œuvre dont son humilité jouissait pleinement, ce n'était pas seulement le sacre, c'était le roi lui-même.

L'âme nationale, incarnée en elle, elle l'a fait passer en lui. En rendant au pays, par un éclair jailli de son âme à elle, l'espoir, la confiance et la vie perdue, n'a-t-elle pas, par un effort miraculeux, et comme par un enfantement douloureux et sublime, créé en lui, — qui est à ses yeux le chef de par Dieu, le lieutenant de Jésus-Christ en France, — l'étincelle de l'âme nationale? Et dans ce regard de fierté naïve et de chaste triomphe dont elle enveloppe cette chose royale qui émane d'elle, ce Charles VII, qui n'est roi que par elle, n'y a-t-il pas un peu de ce qu'on a appelé l'extase d'humilité maternelle du *Magnificat* ?

Oh! oui, notre Jeanne, notre Sainte, Vierge Libératrice, Mère de la Patrie, c'est bien un frisson filial de vénération et d'amour qui vient à cette heure secouer nos âmes et les jeter à vos pieds :

Jure te nostræ Patriæ Parentem
Secla vocabunt.

« Jeanne d'Arc avait délivré Orléans, mais non le royaume. Elle avait fait sacrer le roi à Reims, elle

n'avait pas expulsé l'autre roi de France, le roi d'Angleterre. Après elle, il restait beaucoup à faire pour le salut de la France. Cependant, tout ce qui fut fait pendant vingt-deux ans encore procède d'elle. C'est qu'elle a donné l'élan, entraîné les cœurs, renouvelé les âmes. De 1431 à 1454, la lutte contre l'Anglais va être soutenue avec une constance, une énergie dignes des meilleurs jours (1). »

Ce jugement impartial d'un historien aussi scrupuleux que Quicherat demeure sans réplique. Il met Jeanne à sa vraie place, la première, dans l'œuvre de la libération du pays au quinzième siècle, et nous permet de conclure qu'en accomplissant victorieusement sa mission Jeanne d'Arc a sauvé et restauré l'unité extérieure de l'âme nationale, l'unité du territoire.

Mais ce jugement, par ses conséquences et par les perspectives qu'il ouvre à nos pensées, porte encore plus haut et nous permet d'aller plus loin :

Pourquoi le grand mouvement libérateur de la Patrie a-t-il « procédé » de Jeanne?

C'est que, mieux encore que l'unité du territoire, Jeanne, par sa doctrine, a sauvé et restauré l'unité intérieure des esprits, l'unité de sentiments et de pensées, qui fait la vraie unité de l'âme nationale.

On l'a dit, en effet, avec justesse : une nation, c'est « une idée et un sentiment incarnés (2) ». Et c'est pourquoi une certaine unité dans les idées, une cer-

(1) QUICHERAT, *Procès. Introduction.*
(2) A. Fouillée, *Psychologie du peuple français.*

taine rencontre des cœurs dans l'amour d'un même bien et d'une même beauté, dans la poursuite d'un même idéal, peuvent seules constituer une âme nationale, disons tout court une nation...

Et ce n'est point là, hélas! Messieurs, ce qui nous manque aujourd'hui? Où est l'idéal commun? Où est le bien et la beauté à quoi tous les enfants de la même patrie aient voué, chez nous, leur amour, leur culte, leur vie? Où est le terrain incontesté, l'idée, fût-elle la plus vitale, la plus primordiale de toutes, en laquelle communient vraiment tous les cœurs ?

Or, Jeanne ici a une doctrine.

Oui, elle a une théologie, cette paysanne ignorante. Oui, elle a, comme on dirait aujourd'hui, une sociologie, et au sens le plus noble et le plus large du mot, elle a une politique, cette fillette... Au-dessus de toutes les théories qui divisent, elle a une philosophie du patriotisme, qui rapproche et qui fond les âmes. Et il le faut bien, puisqu'elle a incarné dans son cœur l'âme même de la patrie !

Oh ! infiniment simple, sa politique, mais souverainement haute et, à la lettre, si étrange que puisse paraître le rapprochement de ces deux mots, française divinement ! Car la France est, dans la pensée de Jeanne, le seul pays du monde et de l'histoire auquel s'applique sa doctrine.

Et si naïve qu'elle vous paraisse, je vous en conjure, Messieurs, n'en souriez pas. Si archaïque qu'elle vous semble, gardez-vous de la dédaigner, car elle est, dans son fond, adaptable à nos modernités les plus libérales, et la seule capable de nous sauver, la seule qui puisse empêcher ce pays-ci de perdre son

âme. Or, que resterait-il à la France, si elle perdait son âme? *Quam dabit commutationem pro anima sua ?*

En un mot, voici : l'âme de la France, c'est son union, dans l'amour, à Jésus, Roi des Cieux, qui est Roi de France.

La France, pour Jeanne, c'est le « Saint Royaume », qui appartient à Jésus-Christ, à Jésus-Christ seul, dont le roi de France, le représentant de cette monarchie capétienne, providentiellement établie de Dieu pour être l'instrument des destinées nationales, — n'est que le lieutenant visible.

C'est pourquoi le sacre est, aux yeux de Jeanne, bien autre chose qu'une cérémonie : c'est un sacrement, le véhicule surnaturel d'une divine investiture, par où Charles reçoit de Jésus-Christ le royaume « en commande » comme un dépôt sacré.

Théocratie ? Non pas. Il faudrait créer un mot, pour désigner ce régime à part, cette « Christocratie » si particulière à Jeanne, si étonnante dans l'esprit d'une enfant qui ne sait rien de l'histoire ni des sciences, humaines ou sacrées.

L'âme nationale qui vit en Jeanne, c'est chose d'essence tellement surnaturelle et chrétienne, que Jeanne croit aux destinées de la France de la même foi dont elle croit en Dieu et en Jésus-Christ. La France, unie à Jésus, fait partie intégrante de son *Credo*. Elle ne peut pas plus concevoir Jésus-Christ sans la France que la France sans Jésus-Christ.

Idée adaptable, ai-je dit, à nos modernités les plus libérales, car elle ne demande à personne de rien renier de son idéal terrestre, car elle ne porte atteinte à aucune liberté respectable et respectueuse des idées sacrées sans lesquelles un peuple ne peut vivre. Car il ne s'agit que de faire ce que font en réalité tous les peuples du monde, ne pas traiter Dieu en étranger et en inconnu, la religion en ennemie; il s'agit de pratiquer envers Dieu, envers Jésus-Christ, un respect qui ne gêne aucune pensée personnelle, qui ne moleste aucune incroyance privée, mais qui maintienne dans la nation l'affirmation et le culte des « idées sacrées ».

C'est là, Messieurs, l'équivalent moderne, indispensable pour la France, du sacre royal, qui tenait, dans la pensée de Jeanne, une si grande place. Il faut que l'âme nationale se sacre elle-même par le culte des idées sacrées.

Il y a des idées sacrées, Messieurs.

La famille est une idée sacrée. La patrie est une idée sacrée. La conscience, l'honneur sont des idées sacrées. Il y en a d'autres. Mais, vous le savez, c'est précisément cela qui est nié, à l'heure actuelle. « Il n'y a plus d'idée dont la négation soit un blasphème. » Cette parole a retenti publiquement (1) : cette doctrine de négation et de mort s'affirme et se propage. Et c'est l'âme de la France qui s'en va : *animæ detrimentum.*

Savez-vous pourquoi?

(1) M. Marcel Sembat a prononcé ces paroles en 1904 à la Chambre des députés, dans une discussion sur le patriotisme.

C'est que les idées sacrées dont vivent les peuples, et sans lesquelles les peuples meurent, l'idée de la famille, l'idée de la patrie, l'idée de la conscience, l'idée du devoir, l'idée de l'honneur, quand on va tout au fond, on constate qu'elles ne sont point sacrées par elles-mêmes, mais uniquement par leur contact avec la seule idée dont l'essence soit sacrée et souveraine : l'idée de Dieu!

De même que Charles de Valois, tout fils de roi qu'il était, ne portait point encore en lui, aux yeux de Jeanne d'Arc, l'âme et les droits d'un chef de peuple, tant que la goutte d'huile versée par la colombe mystique n'avait point sacré son front!

O! Jeanne, Jeanne, colombe céleste envoyée par Dieu à la France, l'huile divine de notre sacre, l'huile divine de la foi et de l'amour se dessèche et s'évapore dans l'âme de la France. Reviens, reviens, ô colombe du sacre, et verse en nous la goutte de liqueur vivifiante qui gardera notre âme immortelle!

III

Immortelle, est-il vrai? L'âme des nations est-elle immortelle?

Messieurs, l'âme des nations à qui Dieu n'a point donné une Jeanne d'Arc est-elle immortelle? Je l'ignore. L'âme de l'unique nation, dans l'histoire, à laquelle Dieu ait donné Jeanne d'Arc, non pas une fois, mais deux fois, en 1427 et aujourd'hui... non, je

ne crois pas, je ne veux pas croire que Dieu jamais la laisse périr.

Mais cette immortalité, savons-nous assez ce qu'elle a coûté à celle qui a incarné en elle l'âme nationale, et qui n'est pas devenue seulement la mère de la Patrie, mais qui s'est faite sa caution et sa Rédemptrice.

La lueur atroce du bûcher de Rouen éclaire sinistrement toute la vie de la Pucelle et nous redit que seuls les calvaires ont gardé le secret de la Rédemption. C'est au pied de la croix sanglante de son Fils, c'est par le déchirement intime de tout son être que la Vierge Marie a enfanté le peuple chrétien à la vie de sa grâce, et c'est sous la morsure de la flamme qui dévore sa chaire virginale que Jeanne, les yeux fixés sur la Croix de son Jésus, a consommé sa mission libératrice.

C'est en mourant pour sa mission qu'elle implore, qu'elle mérite, qu'elle achète de Dieu l'immortalité de l'âme de la France.

Mais ce mystère effrayant, Jeanne, jusqu'au dernier instant, l'a ignoré. Et ce fut la pitié suprême de Dieu et de ses saintes, tout en la préparant au martyre, et lui en donnant tout l'héroïque mérite, que de laisser jusqu'au bout à la pauvre petite une lueur d'espoir, sans laquelle elle eût succombé.

Car, en vérité, de Compiègne à la place du Vieux-Marché, si elle avait pu prévoir ce qui l'attendait jour par jour, c'eût été vraiment par trop atroce, et Dieu n'a rien demandé de pareil à aucun martyr.

De la passion de Jeanne, il n'y a qu'un mot à dire,

mais qui exprime tout. Elle a commencé sa mission comme Marie, elle l'a continuée comme personne au monde, comme elle seule; elle l'a consommé comme Jésus lui-même. Mais elle n'est qu'une pauvre petite enfant et elle n'a pas dix-neuf ans quand elle est prise, et son martyre a duré un an et six jours.

Je ne vous redirai point cette histoire, qu'on ne peut raconter qu'avec des larmes. Comme Jésus, Jeanne est trahie et vendue; comme lui, elle est enchaînée et prisonnière; comme lui, elle est abandonnée et oubliée par les siens, par tous les siens, par ceux qu'elle a sauvés et qui lui doivent tout; comme lui, elle est calomniée, jugée, condamnée. Comme lui, accusée d'irréligion, de blasphème, de sacrilège; accusée presque en toutes choses, sauf en sa victorieuse pureté (1).

Comme Lui, elle est jugée par des misérables sans mandat, sans conscience (2) qui s'affubleront du masque de la religion et de l'Eglise, et qui sont des traîtres à leur Eglise et des criminels contre la religion.

L'Eglise, ah! Jeanne la connaît bien! Le sûr instinct de son bon sens et de sa foi lui fait bien comprendre que des hommes d'Eglise prévaricateurs et vendus ne sont pas l'Eglise. Elle sait que les hommes qui ont jugé et condamné Jésus, ce sont des hommes d'Eglise, de l'antique Eglise juive, infidèles et apostats

(1) « *Quam plurimis accusationibus excepta morum castitate, fuit obnoxia.* » Office propre de la Bienheureuse Jeanne d'Arc, leçon du 2e nocturne.

(2) « *Acta per corruptissimos judices causa.* » Ibidem.

des promesses : que les hommes qui, les premiers, ont abandonné, renié, trahi, vendu Jésus, ce sont des hommes d'Eglise, de la première Eglise chrétienne, du collège apostolique, puisque Pierre l'a renié, Judas l'a vendu, et tous les autres, tous, jusqu'au dernier, à l'heure du danger, se sont enfuis : *relicto eo, omnes fugerunt.*

Elle sait que Cauchon et ses assesseurs, ce ne sont pas des juges d'Eglise, mais des bourreaux d'Etat, que son procès, tel qu'on l'instruit, ce n'est point un procès d'Eglise, mais un brigandage d'Etat.

L'Eglise, c'est à elle que Jeanne en appelle ! A « l'Eglise victorieuse de là-haut », à l'Eglise enseignante et justicière d'ici-bas, car une fois, deux fois, dix fois, elle a prononcé la parole libératrice, la parole légalement, canoniquement libératrice : « J'en appelle à Notre Saint Père ! »

Et du coup, elle met toutes choses en place : ses juges, qui méprisent son appel, elle en fait de misérables schismatiques, des usurpateurs sacrilèges, des assassins. Et l'Eglise, au nom de qui on la condamne, c'est elle-même qui la représente.

L'Eglise, elle la vénère, elle l'aime tellement qu'à force de lui répéter ce nom sacré les bourreaux, qui la torturaient moralement plus encore que physiquement, l'auraient presque amenée, s'il fallait en croire leurs procès-verbaux plus que suspects, à douter un instant de ses voix...

Il n'en fut rien. Mais ce qui est certain, c'est que, comme Jésus, Jeanne fut tentée jusqu'à l'agonie. Sur sa tête, au cimetière de Saint-Ouen, comme sur la tête

de Jésus étendu par terre à Gethsémani, le ciel s'est fermé. La victime glisse, épouvantée, dans le vide, dans le dégoût, dans l'écœurement, jusqu'au bord de l'abîme du désespoir.

« MonDieu! mon Dieu! pourquoi m'avez-vous abandonnée! » Ce n'est qu'un éclair, et elle ne tombe pas. « *Mon père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi!* » — « Se peut-il que mon corps que j'ai gardé net et pur soit brûlé! » Mais ses voix reprennent : « Prends tout en gré : ne t'inquiète de ton martyre ; tu seras délivrée par grande victoire! » « *Mon père, que votre volonté soit faite et non la mienne!* » — Je m'attends de tout à Notre Seigneur ! »

Comme Jésus, elle a avec les juges des dialogues de paroles et des dialogues de silence incomparables. Quand leurs questions sont inutiles, ou grossières, ou ineptes, elle a des mutismes qui les déconcertent et les confondent. *Tacentem me sustinebunt* (1).

Comme Jésus, elle a des réponses écrasantes de calme et de lumière, fulgurantes de bon sens et d'indignation divine, de science infuse et surnaturelle, vengeresses éternellement de la conscience et de l'honneur, et qui font pleurer de joie douloureuse et de soulagement intime.

Il y a dans les réponses de Jeanne un tel accent de notre terroir et de notre âme à nous! La simplicité fine, le bon sens, la gaieté primesautière, que les tortures ne peuvent entamer, « l'ironie méprisante en

(1) Office propre de la Bienheureuse Jeanne d'Arc, épître de la messe (Sap., VIII, 9).

face de la force, l'esprit mordant » (1), j'oserais dire, et cela est si français! une pointe d'adorable impertinence qui prend dans sa situation une allure héroïque...

— « Quelle langue parlent vos saintes?

— Le français.

— Sainte Catherine, sainte Marguerite, ne parlent-elles pas anglais ?

— Pourquoi parleraient-elles anglais? Elles ne sont pas du parti des Anglais.

— Dieu hait donc les Anglais ?

— De l'amour ou de la haine que Dieu a pour les Anglais, je ne sais rien ; ce que je sais, c'est qu'ils quitteront la France, excepté ceux qui y laisseront leurs os. »

Ces claires syllabes, et c'est l'Eglise qui nous le rappelle, clouaient la parole sur les lèvres honteuses des juges et ne leur laissaient d'autre réplique que le bûcher. *Et sermocinante me plura, manus ori suo imponent* (2).

Comme Jésus, Jeanne était donc condamnée d'avance, et rien ne lui fut épargné. Comme Jésus, elle eut, dans sa mort horrible, un calme surhumain, effrayant de beauté.

C'était le second mois de mai qu'elle voyait fleurir

(1) Siméon Luce.
(2) Office propre de la B. Jeanne d'Arc, épître.

depuis qu'elle avait respiré, dans votre air souple et vif, le printemps de la victoire.

Quand, avec peine, le bourreau l'eut hissée, ligottée dans sa longue robe de toile bise, au sommet du bûcher très élevé ; quand, parmi les tourbillons de fumée, la flamme éclata et mordit, elle demanda qu'on élevât devant ses yeux la croix de Jésus et qu'on lui donnât l'eau bénite.

Comme Jésus, elle clama son *Consummatum est*, l'affirmation triomphante de sa mission accomplie : « Saint Michel ! Saint Michel ! Mes voix ne m'ont pas trompée. Mon fait était de Dieu ! »

Puis le cri suprême, par lequel elle jette dans le cœur du Maître bien-aimé, de l'Epoux divin des vierges, du Roi des martyrs, sa douleur qui la tue, son amour, sa vie, son âme, et, avec elle, ne faisant qu'un, l'âme de la France pour toujours, l'âme immortelle :

« Jésus ! Jésus !... Jésus !... »

***

Immortelle ? Encore une fois, est-il vrai ?

Ne nous flattons pas. Ne nous endormons pas sur l'oreiller commode d'un optimisme béat.

Les peuples, comme les individus, peuvent perdre leur âme. Et un peuple qui a perdu son âme roule dans l'abîme où s'en vont les peuples éteints, l'abîme de la décadence et de l'oubli : c'est là l'enfer des nations déchues, et, comme l'autre, cet enfer est le lieu d'où l'on ne revient pas, quand on en a franchi le seuil: *lasciate ogni speranza !*

Un peuple qui réellement, dans son ensemble, dans ses masses profondes, ne croirait plus à aucune idée sacrée serait un peuple qui a perdu son âme. Grâce à Dieu, nous n'en sommes point là encore ; mais nous sommes engagés sur cette pente et c'est une pente de régression et de déchéance.

Un peuple qui laisse impunément blasphémer toutes les idées saintes et jusqu'à l'idée même de patrie est un peuple qui commence à perdre son âme.

Un peuple qui n'a plus d'enfants, un peuple chez qui les liens essentiels de la famille se relâchent et se dissolvent, est un peuple qui commence à perdre son âme.

Un peuple qui ne sait plus sur quelle base appuyer sa conscience et sa morale, qui n'a plus d'autre règle que l'intérêt, d'autre idéal que la jouissance immédiate et à tout prix, et d'autre divinité que la matière, est un peuple qui commence à perdre son âme.

Un peuple chez qui diminue le culte des vertus fortes, l'abnégation, le dévouement, la discipline, l'obéissance par devoir et non par nécessité, la fidélité, la pureté des mœurs, est un peuple qui commence à perdre son âme.

Un peuple chez qui se propage et s'étend comme une lèpre l'oubli et le mépris de la religion, le blasphème et l'impiété, est un peuple qui commence à perdre son âme.

Un peuple qui, ne croyant plus en Dieu, ne croit plus à l'âme, est un peuple qui perd son âme.

C'est pour nous préserver de ce malheur que Dieu une seconde fois nous donne Jeanne d'Arc.

Une seconde fois, l'Archange de la Patrie, saint Michel, qui, durant le pèlerinage terrestre de Jeanne, soutint, porta et enveloppa sans cesse l'Envoyée de Dieu, plane au-dessus de nous; il nous présente Jeanne glorifiée et la met à notre tête.

Dans la mission de Jeanne, il y avait deux choses : le signe et le sacre. Le signe, c'était la délivrance d'Orléans ; le sacre, c'était le terme principal de la mission, c'était le triomphe.

Or, Monseigneur, une coïncidence m'a frappé.

Jeanne partit de Domremy en décembre 1428 et délivra Orléans le 8 mai 1429. En cinq mois la première campagne : la mission et « le signe ».

Eh bien ! sur un petit livre qui porte votre nom et qui est aussi le récit d'une campagne, *avant, pendant, après la béatification*, je lis ces dates : 22 novembre 1908-10 mai 1909. Ce sont les dates mêmes de la première campagne de Jeanne. Et votre campagne à vous, vous l'avez menée superbement.

La béatification de Jeanne, n'est-ce pas pour nous le « signe » du salut ?

Mais ce n'est pas encore le triomphe. Après Orléans il fallut besogner, batailler pour arriver jusqu'à Reims, jusqu'au sacre. Le sacre, ce sera, s'il plaît à Dieu, la canonisation de Jeanne d'Arc.

C'est donc l'heure de besogner et de batailler ferme, avec foi, avec assurance, avec amour, pour obtenir cette nouvelle victoire.

Jeanne, cette guerrière, ne poursuivait qu'un but : la paix. La paix, elle la voulait, elle la désirait ardem-

ment, elle la demandait à Dieu, elle l'eût achetée de tout son sang.

La paix, elle l'offrait aux Anglais, dans sa lettre merveilleuse du 23 mars, en les sommant de lever le siège d'Orléans. Retenons cette formule définitive : « La Pucelle est toute preste de faire paix si vous lui voulez faire raison. »

La paix donc, mais non point la paix dans la lâcheté et la défaite de la France ; c'est là ce que veut Jeanne.

La paix, mais la paix dans la « raison », dans la liberté, dans l'ordre, dans la justice, dans le respect de toutes les frontières marquées par le droit immuable. C'est là la paix qu'il faut demander, qu'il faut obtenir, qu'il faut acheter, qu'il faut mériter, qu'il faut conquérir...

Après que Jeanne eut expiré, le bourreau écarta les flammes afin de montrer aux Anglais, qui avaient encore peur de leur victime, qu'elle ne s'était point envolée par sorcellerie et qu'elle était bien morte. On eut la vision du pauvre corps, en quel état, mon Dieu! encore attaché au poteau et inanimé.

Puis le bourreau réveilla et poussa le feu tant qu'il put. Bientôt le corps de la suppliciée s'écroula dans l'effroyable brasier, qui dévora tout. Quand on pensa que c'était fini, l'homme avait ordre de ramasser « ce qui restait » pour le jeter en Seine. On dit qu'alors, en recueillant ces débris calcinés, il recula tout d'un coup : le cœur de la victime était intact et vermeil !... Et on ajoute que tous les efforts tentés pour l'incinérer furent inutiles.

Je le crois bien ! ce cœur virginal et vaillant avait

incarné l'âme de la France. Et l'âme de la France, aucun effort humain ne peut la détruire.

O Jeanne, ne permets pas que cette âme qui fut si belle, si forte et si tendre, et qui palpita dans ta poitrine, ne permets pas qu'elle se détruise elle-même ! Garde-la, sauve-la une fois de plus ! Et, puisque nous espérons, ô Mère Virginale de notre patrie, qu'un jour, bientôt peut-être, tu seras dans l'Eglise universelle, dans le monde entier, encore plus honorée, encore plus glorieuse, encore plus puissante, — garde, garde l'âme de la France, afin que ce jour-là cette âme que tu as tant aimée puisse être par toi sacrée pour toujours dans l'amour de Jésus-Christ.

Ainsi soit-il !

A PROPOS DE « RELIGION ET POLITIQUE »

Un de nos abonnés nous écrit :

« Je ne suis qu'un vieux curé de campagne, mais « les questions doctrinales m'ont toujours beaucoup « attiré, et je vous demande la permission de vous « remercier pour les lumières que m'a données, sur « la question toujours actuelle des relations de la re- « ligion avec la politique, votre article intitulé *Reli- « gion et politique* (1).

« Voulez-vous me permettre aussi de vous sou- « mettre quelques pages, écrites il y a déjà une quin- « zaine d'années, à l'époque où les doctrines et les « équivoques du « ralliement » mettaient tant de trou- « ble dans les esprits ?

« Le fond des idées me vient d'un religieux de mes « amis, avec qui j'étais, sur ce terrain, tout à fait d'ac- « cord, mais je les ai arrangées à ma façon en une « sorte de petit bréviaire, pour ma gouverne person- « nelle et pour les conseils que j'ai pu avoir à don- « ner aux uns et aux autres.

« Il me semble que ces idées répondent aux vôtres « ou plutôt j'espère qu'elles sont vraies, car nous ne « cherchons que le bien et la vérité, n'est-ce pas ?

(1) *Foi Catholique*, juin 1909. Publié en brochure, avec d'autres études, sous le titre : *Religion, sociologie, politique*. Chez l'auteur, 25, rue Vaneau, Paris.

« Je vous serais bien reconnaissant de me dire « votre pensée, et je vous prie de croire à mes senti- « ments de respect et d'union en N. S.

« X. P.

« *Curé.* »

Je ne puis mieux faire que de procurer à tous mes lecteurs le profit de lire le « petit bréviaire » politique et sociologique de notre vénérable abonné. C'est un excellent résumé des principes, marqué au coin du bon sens, et ceux qui, depuis quinze ans, ont profité de ces « conseils » ont été bien dirigés.

PRINCIPES QU'IL FAUT RAPPELER

I. — **En Politique.**

1. « L'Eglise immuable est au-dessus des formes changeantes de gouvernement. Elle ne doit pas lier sa destinée à des choses et à des institutions périssables. Le Pape l'a rappelé maintes fois, et c'est en vertu de ce principe qu'on aurait le droit de blâmer ceux qui voudraient théoriquement inféoder, par exemple, la religion à la monarchie.

« Mais, en vertu du même principe, il faut bien se garder de l'inféoder à la République et à la démocratie. « Accepter la forme actuelle du gouvernement », cela veut dire : ne pas attaquer cette forme politique *en tant que telle*, au nom de la religion. Mais demander aux catholiques de se faire républicains ou démocrates au nom de la foi ou de la religion, c'est déna-

turer et outrager la pensée du Pape, c'est méconnaître la Constitution essentielle de l'Eglise.

« Les démocrates chrétiens seraient d'ailleurs en cela parfaitement illogiques. Ils n'ont pas assez d'anathèmes pour ceux qui jadis appuyaient l'autel au trône, parce que le trône pouvait crouler et entraîner l'autel dans sa ruine : ils ne doivent donc pas l'appuyer au buste de la République, qui est aussi fragile que les trônes.

2. « Ceux qui identifient l'Eglise et la démocratie ont d'ailleurs une autre tendance également néfaste. C'est de réduire au minimum et de bannir même le surnaturel et la religion de la politique conservatrice.

« Ils veulent laïciser le parti de l'ordre : leur démocratie chrétienne n'est pas « confessionnelle » : c'est dire qu'elle n'est pas chrétienne.

« Les catholiques doivent, au contraire, revendiquer les droits et les libertés de l'Eglise, se grouper sur un terrain franchement religieux. Ils doivent dire au gouvernement : En tant que catholiques, nous n'attaquons pas la forme républicaine, comme si elle était mauvaise en elle-même au point de vue religieux. Comme citoyens, nous gardons nos préférences, nos convictions et le droit de les promouvoir selon les règles de la morale et du droit naturel. Faites même les lois qu'il vous plaira, mais pourvu que ces lois ne violent pas nos libertés sacrées.

« C'est là ce que Léon XIII a rappelé par ces paroles :

« Si les lois de l'Etat sont en contradiction ouverte
« avec la loi divine, si elles portent atteinte aux droits
« de l'Eglise ou si elles contredisent les devoirs impo-

« sés par la religion ; alors résister est un devoir, « obéir est un crime (1). »

« Or, c'est une tendance qu'ont certains catholiques d'accepter les lois mauvaises, de ne pas protester contre elles, de peur d'avoir l'air de combattre la république. Par cette conduite, on est arrivé à laisser tout passer, à s'habituer à tout livrer : l'âme des enfants, la formation du clergé, les biens et les droits des congrégations religieuses, le trésor des fabriques... Par là on donne une force inespérée aux sectaires.

3. « Une autre erreur très pernicieuse consiste à confondre la forme du gouvernement avec le gouvernement. Ceci est capital et demande à être bien compris.

« La forme gouvernementale n'est pas identifiée avec chaque ministère ou gouvernement qui passe. La constitution républicaine, par exemple, suppose essentiellement des ministères qui se renversent et se remplacent et donne le droit à tout citoyen ou groupe de citoyens de chercher à renverser le ministère qui ne lui plaît pas. Ce droit constitutionnel, il est évident que l'Eglise ne peut nous l'enlever : ce serait par trop absurde de le prétendre. Si donc un ministère ou un gouvernement persécute l'Eglise, les catholiques ont, comme citoyens, le droit de le combattre par tous les moyens constitutionnels et, comme catholiques, ils en ont le devoir par tous les moyens légitimes.

« Ceci est lumineux : malheureusement ceci est oublié. L'on a vu des catholiques crier au scandale parce que

(1) Léon XIII, Encyclique *Sapientiæ christianæ*.

d'autres catholiques combattaient certains ministères. Les catholiques peuvent donc, sans être « réfractaires », et ils doivent même sous peine de trahir leur conscience, lutter contre les hommes du gouvernement qui ne donnent pas satisfaction aux droits de l'Eglise : et, encore une fois, ce ne sera pas combattre la forme du gouvernement.

« En résumé :

1° « Il ne faut pas compromettre l'indépendance de l'Eglise en l'inféodant à une forme de gouvernement, *existante ou non ;*

2° « Il ne faut pas, sous prétexte d'accepter la forme du gouvernement existant, en accepter les lois mauvaises et lui sacrifier les droits de la vérité ;

3° « Il ne faut pas, sous le même prétexte, aliéner sa liberté de combattre le gouvernement et les ministères sectaires.

« Toutes ces tendanees proviennent de ce que l'on oublie le caractère transcendant et surnaturel d'où naissent tous les droits de l'Eglise (1). C'est là le libéralisme ou naturalisme politique.

II. — En sociologie.

« Le même oubli du surnaturel (1), le même naturalisme a donné naissance à des tendances et à des erreurs analogues dans la question sociale.

(1) Ce n'est pas seulement l'oubli des droits surnaturels de l'Eglise, de ses droits positifs et spécifiques, pour ainsi dire. C'est aussi l'oubli du droit naturel lui-même, qui est, je l'ai souvent démontré, à base religieuse. Le droit naturel religieux est le fondement de tout. Voir *Foi catholique*, juin, juillet, août et septembre 1909.

1° « L'Eglise est une religion de charité et d'amour. Elle cherche à adoucir les souffrances du peuple comme le faisait son Divin maître. Elle encourage la bonté, la pitié, et tous les moyens économiques et toutes les réformes sociales qui tendent au soulagement des malheureux. Mais elle ne met pas le bien-être matériel au premier rang et ne le donne pas comme but de la vie.

« L'Encyclique *Rerum novarum* rappelle ces principes avec la plus grande force. Or, il en est qui les oublient : qui ne parlent guère au peuple que de son droit aux biens de ce monde et qui n'osent prononcer les mots de résignation à la pauvreté et à la douleur. Ils ne prêchent plus le *Beati pauperes !*... Par là, non seulement ils ne conduisent plus le peuple au bonheur éternel, mais ils aigrissent ses souffrances terrestres.

2° « S'ils omettent le *Beati pauperes*, ils donnent au *Vae vobis divitibus* un sens qui est loin d'être évangélique. Ils rêvent l'égalité entre les fortunes, que le bon sens et Léon XIII ont déclaré une utopie. Ils récriminent contre les patrons devant les ouvriers, comme si ceux-ci n'étaient pas suffisamment montés contre ceux-là. Ils deviennent des artisans de désordre et de division.

« Or, la richesse n'est mauvaise que si elle est mal acquise ou mal employée. C'est contre les mauvais riches que N. S. a lancé des anathèmes. Quant aux bons riches, leur fortune est pour eux un danger, comme l'est toute supériorité humaine, comme l'est la beauté ou l'intelligence, mais elle n'est pas un mal ni une injustice.

« On l'oublie trop, et l'on a vu dans certaines réunions les ouvriers eux-mêmes rappeler à des catholiques trop zélés que leurs patrons avaient bien des droits et que combattre ces droits, c'était au fond combattre ceux des ouvriers.

3° « Le même naturalisme conduit à discréditer les moyens surnaturels et à donner une efficacité exclusive aux réformes matérielles de la société. C'est ainsi que quelques-uns se sont moqués de ceux qui attendent de la pratique des sacrements une amélioration sociale. C'est ainsi qu'on a critiqué le livre de *l'Imitation* comme ne répondant pas aux besoins de notre époque. N'est-ce pas le même esprit qui a fait adopter parmi nous, par plusieurs esprits chimériques, les erreurs de l'Américanisme ?

« Pour résumer, il faut se mettre en garde et contre le naturalisme politique, qui n'est qu'un libéralisme renouvelé sous une forme particulièrement perfide, et contre le naturalisme social, qui n'est qu'un socialisme à peine déguisé. Cherchons franchement le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste nous sera donné par surcroît.

« X. P.
« *Curé.* »

Nos lecteurs remercieront avec nous le trop modeste curé de campagne et ils profiteront certainement de son « bréviaire ».

Un autre abonné, qui n'est ni vieux ni curé, mais au contraire un tout jeune homme plein de la fougue la plus belliqueuse, nous écrit une longue lettre où il entre sans aucun ménagement dans le vif des contingences politiques.

Sans l'y suivre, extrayons quelques passages de sa lettre, qui pourront intéresser nos lecteurs, par le côté doctrinal des questions qu'ils soulèvent et par l'aimable spectacle d'une conviction et d'un enthousiasme qui peuvent faire sourire, mais qui furent longtemps chose trop rare chez les jeunes.

Monsieur le Chanoine,

« Permettez à un humble lecteur de votre revue de vous communiqner quelques réflexions touchant la fameuse question : *Politique et religion.* Un catholique a-t-il le devoir d'être républicain sous la République, ou, au contraire, a-t-il le droit de travailler au rétablissemement de la Royauté ? »

« Il me semble d'abord que, pour celui qui veut s'en tenir aux moyens légaux, l'action royaliste est on ne peut plus légitime. Puisque c'est le peuple qui décide en souverain de la question, pourquoi ne pouvoir proposer à ses libres suffrages la nomination d'un roi ? Le prétendu devoir d'adhésion explicite et positive à la forme républicaine parce qu'elle est le gouvernement établi me paraît l'outrance intempestive de théologiens en mal de conciliation. »

« Sur ce, tout le monde arriverait plus ou moins tôt à être d'accord. Mais les moyens extra-légaux ?

Voilà bien le point critique. Un catholique a-t-il le droit de chercher à renverser la République en fomentant le Coup d'Etat ? Devant une proposition aussi nettement posée, une véritable panique se produit parmi les théologiens. C'est une unanimité touchante qui prononce contre ce droit. Et pourtant, ce serait peut-être ici le cas de distinguer les différents cas et de se décider pour chacun d'eux d'après les motifs que l'Eglise nous donne de son respect traditionnel pour le gouvernement établi. »

C'est peut-être la logique juvénile de notre correspondant qui « prononce » ici d'une manière un peu hâtive, et qui, croyant distinguer « différents cas », brouille précisément ce qu'il faudrait séparer. Nous allons voir. Mais laissons-le parler.

« *Vere scire per causas scire* (1). Pourquoi l'Eglise nous ordonne-t-elle de respecter le régime établi, de s'y soumettre sincèrement et sans-arrière-pensée d'insurrection ? Nous ne saurions trouver meilleure réponse à cette question que dans l'Encyclique même de 1892 sur le Ralliement. Il y a sans doute un gigantesque paradoxe à trouver dans ce document lui-même la légitimation des exploits futurs des Camelots du Roi et de la Brigade de fer contre le gouvernement de M. Fallières. Mais si, tout de même, on trouvait le principe justificatif en y regardant de plus près ? »

« Or, monsieur le Chanoine, si j'ouvre à la page 118, 21e ligne, le tome III des actes de Léon XIII

(1) Savoir vraiment, c'est savoir par les causes.

(édition de la *Bonne Presse*), je trouve dans l'Encyclique ces lignes suggestives, qui, à mon très humble avis, commandent logiquement tout le reste de la lettre, au point que, sans elles, cette lettre change absolument de signification :

« C'est la nécessité sociale qui justifie la création et « l'existence des nouveaux gouvernements, quelque « forme qu'ils prennent, puisque, dans l'*hypothèse où* « *nous raisonnons*, ces nouveaux gouvernements sont « nécessairement requis par l'ordre public. »

« Léon XIII, en recommandant aux catholiques la soumission au gouvernement républicain établi, raisonnait donc sous une hypothèse, donnait ses ordres en quelque sorte sous bénéfice d'inventaire. Et la condition ainsi requise, c'était que ce gouvernement fût « nécessairement requis par l'ordre public ».

Notre jeune « lecteur », qui nous écrit au sujet de notre article *Religion et Politique*, a-t-il réellement « lu » cet article? Je me permets un peu d'en douter. Il ne témoignerait pas un si naïf enthousiasme en « découvrant » chez Léon XIII une doctrine que ledit article démontre précisément être la doctrine de tous les Papes, et en particulier celle de Léon XIII, parce qu'elle est la doctrine immuable de l'Eglise, ce que d'ailleurs tout le monde sait depuis longtemps. Notre correspondant va même de découverte en découverte:

« Et ce n'est pas un texte de Léon XIII que j'isole et que je tronque, voyez cet autre tiré de la lettre aux Cardinaux, 3 mai 1892, qui complétait les explications de l'Encyclique :

« Et la raison de cette acceptation, c'est que le bien commun de la société l'emporte sur tout autre intérêt, car il est le principe créateur, l'élément conservateur de la société humaine ; d'où il suit que tout vrai citoyen doit le vouloir et le procurer à tout prix. »

Et il conclut triomphalement :

« Puisqu'il en est ainsi, monsieur le Chanoine, il me semble que la question devient claire comme le jour. Le Saint Père dans l'Encyclique a posé un principe, mais il faut voir si toutes les conditions que suppose ce principe sont réalisées dans le fait.

« *Or, elles ne le sont pas, monsieur le Chanoine!...* »

C'est ici que notre jeune théologien, sans crier gare, fait un saut brusque, j'oserai dire un plongeon, de la majeure de son syllogisme dans la mineure, de la thèse dans l'hypothèse, de la sphère des principes immuables sur le terrain des contingences hasardeuses...

Et sa logique s'emballe contre ce gouvernement « unique en infamie », — contre « MM. Clemenceau et Briand », sous le règne desquels « ce que l'ordre public requerrait nécessairement, ce serait la destruction du dit gouvernement », de sorte que, selon Léon XIII, on n'est un « vrai citoyen » que si l'on empêche leur œuvre néfaste.

« A tout prix », nous dit Léon XIII, autrement dit « par tous les moyens », comme nous disons à l'*Ac-*
« *tion Française*. C'est bien la même pensée qui est
« exprimée par les deux formules, car vous n'ignorez
« pas que c'est une infâme calomnie d'avoir voulu

« englober dans notre « par tous les moyens » les « moyens immoraux. Nous voulons dire par là : « même les moyens extra-légaux, l'action directe et « la violence, mais *légitimes*. »

Tout ce que dit là notre jeune homme n'est pas faux, bien au contraire. Mais sa « théologie » est tout de même un peu sommaire, quand il se hâte de conclure :

« Les conditions requises par Léon XIII ne sont pas réalisées.

« Bien plus, ce sont les conditions diamétrale- « ment contraires qui le sont à leur place ; à tel point « qu'un logicien, foi d'Aristote, par le simple jeu des « inférences de propositions contraires, extrairait, « en bonne et due forme, des paroles mêmes de « Léon XIII, un syllogisme concluant au Coup d'Etat « en conscience obligatoire pour tout catholique. »

Si notre jeune « lecteur » nous avait lu, il aurait constaté que nous avions résumé, en ces termes, la doctrine de Léon XIII, la doctrine constante de l'Eglise :

« L'Eglise, en principe, commande aux citoyens, en face d'un gouvernement de fait, d'obéir aux justes lois et de ne pas troubler l'ordre public. »

« D'après le droit naturel, la chose s'entend de l'état normal des sociétés, c'est-à-dire du cas où un régime établi respecte et maintient les principes essentiels de l'ordre social. S'il arrivait que ce régime, au lieu de maintenir ces principes, les méconnût et les renversât, soit par des actes graves et constants, soit,

à plus forte raison, par l'enseignement universel de principes contraires, antisociaux, antifamiliaux, antipatriotiques, antireligieux ; à plus forte raison s'il arrivait qu'un régime prétendît tout établir dans l'Etat sur cette base essentielle : *l'athéisme public* professé, enseigné, *imposé à tous*, alors pourrait commencer pour la conscience des citoyens l'exercice des droits et des devoirs que le droit naturel leur reconnaît en pareil cas, et que la théologie consacre. Je renvoie sur ce point à to usles traités connus. »

« Il ne faut pas oublier que *le droit naturel* possède dans ses réserves certains explosifs, dont les régimes tyranniques aux conscienees sont toujours tôt ou tard les victimes... »

« L'Eglise commande le respect des pouvoirs établis, mais elle commande ce respect *selon les règles et dans les limites tracées par le droit naturel;* et ces limites sont multiples. Droit et souvent devoir de résistance aux lois injustes ; liberté essentielle des citoyens (surtout dans une société qui se prétend démocratique) de poursuivre, par tous les moyens honnêtes, un idéal, honnête lui-même, d'organisation politique meilleure ; droit inaliénable d'une nation de se dégager, dans les cas extrêmes, d'une oppression et d'une tyrannie qui peuvent devenir mortelles pour son existence même (1), tous ces droits, et tous les autres, conférés aux citoyens par la nature et par la morale sociale, demeurent intangibles et parfaitement

(1) « Quand on est sous le coup ou sous la menace d'une domination qui tient la société sous la pression d'une violence injuste, ou prive l'Eglise de sa liberté légitime, il est permis de chercher une autre organisation politique, dans laquelle il soit possible d'agir avec liberté. »

compatibles avec le respect normal de l'autorité normale. »

... « Poursuivre honnêtement une organisation politique meilleure, résister aux lois injustes, et, dans les cas extrêmes, travailler par des moyens moraux, à se dégager de la tyrannie, *ce n'est pas la révolte*(1). »

Encore faut-il ajouter que cette doctrine et ce fait de la résistance active, par laquelle un peuple se dégage de la violence légale, n'implique pas nécessairement une révolution politique tendant à changer la forme du gouvernement. Dans quelle mesure, dans quelles circonstances, sous quelles conditions cette dernière sorte de révolution est-elle, dans un cas donné, nécessaire et légitime? Autant de questions de droit naturel, questions formidables, et que notre jeune ligueur suppose tout naïvement résolues, Il franchit les abîmes à vol d'oiseau. Heureux âge !...

En résumé, il y a deux questions bien distinctes et que confond notre correspondant. Une question théorique et de principe, une majeure, que voici :

Un peuple, opprimé dans sa religion et dans ses libertés essentielles par une tyrannie grave et durable et qui met en péril son existence même, peut-il repousser la violence par la violence ?

Remarquons tout d'abord que ce n'est pas là, directement et spécifiquement, une question de théologie, mais une question de droit naturel, de morale naturelle, qui, par elle-même, peut et doit se résoudre

(1) Léon XIII, Encyclique *Libertas*. Voir *Religion, Sociologie, Politique*, pp. 94-95.

en vertu des lumières et des principes de la raison, de la conscience humaine, de la sociologie. Si les théologiens s'en occupent, c'est parce que cette question intéresse la conscience, et parce que la théologie morale catholique et le droit surnaturel chrétien supposent à leur base, enveloppent, embrassent, complètent et pénètrent de leur lumière supérieure la morale naturelle et le droit naturel tout entier.

Cela posé, la réponse à la question théorique est contenue dans les citations de mon article, qu'on vient de lire, et on peut résumer toute la doctrine traditionnelle dans cette conclusion du théologien contemporain Meyer :

« Toutes les fois qu'un abus tyrannique du pouvoir, « non pas transitoire, mais poursuivi constamment « et systématiquement, aura réduit le peuple à une « extrémité telle que, manifestement, il y va désormais « de son salut, par exemple s'il s'agit d'un danger « imminent pour l'Etat à conjurer, ou des biens suprê- « mes et essentiels de la nation, et en première ligne « du trésor de la vraie foi à sauver d'une ruine cer- « taine : alors, de par le droit naturel, à une agres- « sion de ce genre, autant que le réclament la cause « et les circonstances, il est permis d'opposer une « résistance active (1). »

On trouvera les textes concernant cette question, et un bon résumé de la discussion théologique et juridique, dans deux opuscules accessibles à tous : *l'Attitude des catholiques en face de la violence légale*, par un professeur de théologie (2), et *Une*

(1) Meyer, *Institutiones juris naturalis*, 1900, t. II, nos 531-53.
(2) Paris. Beauchesne. C'est un extrait des *Etudes religieuses*, 1907.

loi injuste oblige-t-elle en conscience? par A. Bellanger (1).

Donc, sur la question théorique, sur la majeure, « unanimité » des théologiens, et de toute la tradition du Droit naturel, en faveur de la résistance active, mais, bien entendu, et ceci est essentiel, *sous la réserve formelle des conditions expresses indiquées par ce même droit*; or, ces conditions sont *multiples* et *complexes*, et leur réunion est chose rare, dans la pratique (2).

Il y a une seconde question, qui se pose sur le terrain du fait, de la réalité, de l'application. C'est la mineure du syllogisme, qu'on peut formuler ainsi :

Dans un cas donné, dont les précisions sont telles et telles, les circonstances, oui ou non, réalisent-elles la donnée supposée dans la majeure, dans le principe, et légitiment-elles la résistance active ?

Ici nous sommes dans le domaine de l'hypothèse, de l'individuel, du concret, et par conséquent la théologie, qui est une science, n'a pas à répondre, car « il n'est science que du général ».

C'est ce que notre jeune correspondant n'a pas vu. Un vrai principe vaut par lui-même et est absolu. L'opinion qui déclare qu'un principe s'applique à telle contingence n'est jamais qu'une opinion, et elle vaut ce que vaut l'autorité de celui qui la formule.

Chaque cas de conscience qui se poserait sur le

(1) Paris, Bloud.

(2) Il serait donc souverainement dangereux que chacun pût se croire appelé à sauver le pays par des actes purement individuels et des manifestations sans résultat possible.

terrain de cette deuxième question ne pourrait donc être résolu qu'entre les consciences individuelles elles-mêmes et les conseillers compétents, légitimes et autorisés, qu'elles auraient choisis, et il est clair que, dans une telle hypothèse, ces conseillers ne pourraient pas être les premiers venus.

Nous engageons vivement notre jeune correspondant à chercher de tels conseillers. Ils le dissuaderont sûrement des démonstrations purement puériles, d'une agitation factice et vaine qui donnerait aux consciences l'apparence illusoire d'une satisfaction, à plus forte raison de certaines violences isolées et individuelles dont l'effet ne peut être que de nuire à la cause qu'elles voudraient servir. Mais ils entretiendront avec soin en lui la sainte flamme de l'enthousiasme, de la vaillance, de l'abnégation, de l'indignation contre l'oppression des âmes, de la foi *pleinement chrétienne*, et catholique et de l'amour pour la vraie liberté et pour le pays, en vue de l'heure des éventualités vraiment pratiques. Cette heure peut sonner, mais il n'appartient qu'à la Providence d'en faire retentir l'appel...

C'est la conclusion qu'indique, en ces termes, l'auteur de l'un des deux opuscules que j'ai cités plus haut :

« Le présent écrit n'a pas pour but de recommander aux catholiques une attitude plutôt qu'une autre, mais seulement d'élucider un point de doctrine, dont l'application ressortit à des compétences d'un autre ordre. Le rôle du théologien se borne ici à justifier par avance les mesures qui, dans des circonstances données, pourraient être recommandées ou approuvées par qui de droit (1). »

(1) *L'Attitude des catholiques en face de la violence légale*, p. 1.

C'est aussi ce que j'exprimais, dans *Religion et Politique*, en parlant des « explosifs » que le droit naturel contient dans ses réserves.

« Ces explosifs, disais-je, l'Eglise n'y met jamais « elle-même l'étincelle. Mais, gardienne et protectrice « du droit naturel, qu'elle ne crée pas et qu'elle ne « saurait modifier, elle ne peut pas davantage les « supprimer ni, au moment fatal, en empêcher l'ac- « tion, car leur force latente et terrible est le ressort « même du droit, de la vie et de la liberté des peu- « ples (1). »

« Peut-être, conclurons-nous avec le « professeur « de théologie », estimera-t-on que cet exposé de prin- « cipes n'est pas inutile, ni pour les catholiques ni « pour leurs adversaires. Que ceux-ci sachent ce à quoi « ils peuvent s'attendre, et ceux-là ce que, le cas « échéant, ils peuvent oser : et on peut croire que « les uns reculeront ou que les autres vaincront (2). »

Notre jeune belliqueux lecteur persistera-t-il à trouver les théologiens trop timides ?

B. G.

(1) *Religion et politique*, pp. 91-92.
(2) *L'Attitude des catholiques en face de la violence légale*, p. 22.

L'OBJET FORMEL DE LA FOI

Note sur la principale difficulté théologique du traité de la foi.

On connaît cette difficulté, qui réside au point le plus délicat de l'analyse psychologique de l'acte de foi surnaturelle.

Le motif formel et objectif (l'objet formel) de mon acte de foi est, de l'aveu de tous, et d'après les formules mêmes des définitions dogmatiques, l'autorité infaillible de Dieu Révélateur.

« Je le crois, ô mon Dieu, parce que vous l'avez dit et que vous êtes la Vérité même ! »

Mais cet objet formel, cette autorité infaillible de Dieu Révélateur, comment est-ce que je l'appréhende au sein de mon acte de foi lui-même ? Est-ce par la foi, *créditivement*, comme le veut Suarez, ou par la raison, par l'évidence immédiate, comme le croit le cardinal de Lugo ?

Si c'est par la foi, comment éviter le cercle vicieux et la contradiction? Si c'est par la raison, comment éviter le rationalisme et le naturalisme au sein même de l'acte de foi? Comment cet acte alors est-il surnaturel ?

La note qui suit n'a pas la prétention de résoudre

le problème. Elle suggère seulement un point de vue, mais cohérent avec la doctrine que j'ai toujours professée, et dans laquelle plusieurs esprits ont trouvé une lumière et une paix suffisantes. Cette doctrine met dans le caractère absolument surnaturel de l'objet principal de la foi (l'essence surnaturelle de Dieu-Trinité, à laquelle nous devons être unis un jour par la vision béatifique), tout le nœud et toute la clef de la théorie catholique de la foi salutaire.

En attendant qu'un traité plus complet de la foi soit publié (ce qui, j'espère, ne tardera pas), je tâcherai d'en élucider quelques points, selon les questions qui me sont posées.

On m'a demandé comment j'envisage le problème théologique de l'objet formel de l'acte de foi ; je vais essayer de le dire.

J'écarte d'ici à dessein tout appareil d'érudition et toutes références, qui trouveront place ailleurs.

Position de la question.

Soit un acte de foi dont l'objet matériel est cette vérité : « Dieu (jusqu'ici connu par moi comme au« teur de la nature) s'est fait l'auteur de l'ordre sur« naturel en m'appelant à la vision béatifique. »

L'objet formel de cet acte de foi sera l'autorité infaillible de Dieu révélant ce mystère. Soit ; mais sera-ce l'autorité infaillible de Dieu en tant qu'auteur de l'ordre surnaturel, ou de Dieu en tant qu'auteur de la nature ?

Je réponds : Ce sera l'autorité de Dieu conçu, impli-

citement au moins, comme l'être en qui s'identifient ces deux attributs ou raisons formelles : l'auteur de la nature et l'auteur de l'ordre surnaturel.

Dans le cas présent, l'identification objective des deux ordres (nature et surnature) en Dieu leur auteur, c'est-à-dire l'existence de l'ordre surnaturel, est l'objet matériel de mon acte de foi ; je dis que l'identification des deux autorités divines, naturelle et surnaturelle, entrera dans l'objet formel de ce même acte.

Cependant, avant d'adhérer par la foi à cette vérité : « Dieu, en tant qu'auteur de l'ordre surnaturel, « est infaillible et m'a révélé ceci » (vérité qui sera l'objet formel de mon acte de foi), ne faudra-t-il pas, de toute nécessité, que j'aie adhéré par la foi à cette vérité antérieurement connue : « Dieu s'est fait l'auteur de l'ordre surnaturel ? »

N'y aurait il pas évidemment cercle vicieux dans l'acte de foi suivant : « Je crois que Dieu s'est fait « l'auteur de l'ordre surnaturel, parce que Dieu, en « tant qu'auteur de l'ordre surnaturel, est infaillible « et me l'a révélé », si le point de vue exprimé par ces mots : *en tant qu'auteur de l'ordre surnaturel*, devait être explicitement et immédiatement appréhendé dans l'objet formel de cet acte de foi.

Je dis donc que, *avant* de faire cet acte de foi : « Je « crois que Dieu s'est fait l'auteur de l'ordre surnaturel, « parce que Dieu est infaillible et me l'a révélé », quand je dis : *parce que Dieu est infaillible,* j'appréhende l'autorité de Dieu, explicitement en tant qu'il est l'auteur de la nature, implicitement en tant qu'il est l'au-

teur de l'ordre surnaturel, parce que, par le fait même que mon intelligence adhère à l'objet matériel de cet acte de foi, je perçois *ipso facto* l'identité de Dieu auteur de la nature et de Dieu auteur de l'ordre surnaturel, l'identité réelle de l'autorité de Dieu en tant qu'il est auteur de la nature et de l'autorité de Dieu en tant qu'il est auteur de la surnature.

Dès lors, mon acte de foi aura toutes les qualités voulues : il sera surnaturel, puisque j'adhérerai, comme le veut Suarez, à l'autorité de Dieu en tant qu'auteur de l'ordre surnaturel ; il sera raisonnable, puisque, comme le demandent Lugo et les autres, j'adhérerai à l'autorité de Dieu auteur de la nature, ce qui est le principal motif de crédibilité ; —par suite, ce motif de crédibilité persévérera implicitement dans mon acte de foi sans en détruire la surnaturalité ; — il me donnera le pont entre les préliminaires de la foi et l'acte même de la foi ; il asseoira le surnaturel, comme Dieu l'a fait, solidement sur la nature même.

J'ai commencé mon analyse par ce cas particulier où l'objet matériel de l'acte de foi est cette vérité : « Dieu s'est fait l'auteur surnaturel en m'appelant à « la vision béatifique », parce que c'est le cas le plus difficile, le cas primordial et où gît tout le nœud de la question.

Dans les autres cas, en effet, la chose est plus simple. Soit l'Incarnation : « Je crois que le Verbe s'est « fait homme, parce que Dieu, en tant qu'auteur de « l'ordre surnaturel, est infaillible et me l'a révélé. »

Ici je puis adhérer de prime abord explicitement à ces mots : « en tant qu'auteur de l'ordre surnaturel »,

parce que le fait qu'ils expriment est différent de la vérité qui est l'objet matériel du présent acte de foi, et est logiquement antérieur à cette même vérité. J'ai donc pu, par un acte précédent, adhérer déjà par la foi à ce fait : « Dieu s'est fait l'auteur de l'ordre surnaturel. » C'est dès lors un fait acquis et qui peut passer dans l'objet formel des actes suivants, d'une façon plus directe et plus explicite.

Cela n'empêche pas que, dans ces actes aussi, ne soit perçue implicitement l'identité des deux autorités de Dieu ; mais alors, dans ces actes l'autorité de Dieu en tant qu'auteur de l'ordre surnaturel pourra être perçue directement et explicitement, *in ratione objecti formalis* (1), et c'est seulement en poussant l'acte de foi à sa dernière analyse qu'on arrivera au premier acte que j'ai essayé d'expliquer plus haut.

Et il faut qu'il en soit ainsi, car ce fait, que « Dieu « s'est fait l'auteur de l'ordre surnaturel en m'appe- « lant à la vision béatifique », est le fait premier qui constitue l'ordre surnaturel lui-même ; c'est la clef de voûte de tout l'édifice. Et toutes les vérités qui sont l'objet matériel de la foi ne le sont qu'en tant qu'elles sont connexes avec cette vérité première, et c'est d'elles qu'elles empruntent proprement leur caractère de surnaturalité.

Proposition et résumé de la doctrine.

Toute l'analyse qui précède n'a eu pour but que

(1) Cela n'est vrai formellement, comme je l'explique plus loin, que de l'acte intellectuel qui précède et éclaire l'acte de volonté commandant la foi.

d'amener ces deux propositions, qui résument toute notre doctrine :

1° Avant l'acte de la volonté, aidée de la grâce, et qui commande à l'homme l'obéissance de la foi, l'objet formel de l'acte d'intelligence qui précède la foi et éclaire la volonté, c'est l'autorité intrinsèquement surnaturelle de Dieu Révélateur, appréhendée comme s'imposant réellement à l'homme dans la vérité de la destinée intrinsèquement surnaturelle, — vérité qui apparaît comme digne d'être acceptée pour elle-même, précisément en tant qu'elle dépasse la raison.

2° Après l'acte de la volonté aidée de la grâce, et qui a commandé la foi, l'objet (nullement analysable) de l'intelligence inclinée dans la foi est cette même autorité (de la vérité divine intrinsèquement surnaturelle), non plus appréhendée, mais acceptée pour elle-même, adhésivement atteinte et obscurément possédée.

En résumé, Dieu, non pas tel que je le connais abstractivement par les créatures, mais Dieu, tel qu'il est en lui-même (*ut est in se, Veritas Prima,* dit saint Thomas) ce sera l'objet même de la vision intuitive et c'est l'objet même de la Foi. *Vu* ainsi, ce sera l'obje de la Vision ; *cru* ainsi, c'est l'objet même de la Foi. Croire que je verrai Dieu ainsi, et que telle est ma destinée, ma fin dernière, c'est la Foi.

La destinée surnaturelle de l'homme, objet principal de la foi, consiste à 'connaître Dieu d'une manière supérieure à la raison.

Par ma raison naturelle, et en vertu de ma nature

d'homme, je connais Dieu abstractivement, par l'intermédiaire des créatures : la fin dernière proportionnée à ma nature aurait été de le connaître ainsi, éternellement, dans un ciel « naturel » ; donc de le connaître d'une manière plus parfaite et plus pure qu'ici-bas, mais toujours par l'intermédiaire des créatures.

Cette connaissance m'aurait rendu assez parfaitement heureux pour ne souffrir d'aucun désir ultérieur, mais cette connaissance m'aurait laissé dans le plan et dans l'ordre de la nature créée : je n'aurais connu Dieu qu'en tant qu'il est auteur des créatures : Dieu un en nature, Créateur, Maître Souverain, Bien suprême et Fin de toutes choses : j'aurais connu, assez pour en être pleinement satisfait, son essence « naturelle » d'Etre nécessaire et Infini : *ens a se.*

Je n'aurais pas même soupçonné qu'un autre mode de connaître Dieu me fût possible, qu'une essence de Dieu plus intime, que sa Vie personnelle, pussent m'être révélées.

J'aurais pu soupçonner qu'un tel mode supérieur de connaître Dieu existait en Dieu même, mais j'en aurais conclu que ce mode lui était réservé et incommunicable, et je n'aurais point souffert de ne le pas posséder.

De fait, Dieu, par l'Elévation surnaturelle, m'a assigné comme Fin dernière ce mode de connaissance de Lui-même qui Lui serait, dans l'ordre purement « naturel » des choses, strictement réservé et personnel. Ma fin dernière, dans l'ordre surnaturel, — qui est la seule économie religieuse existante, de fait, dans le monde, — est de connaître Dieu intuitivement *ut est in se*, c'est-à-dire non plus abstractivement,

non plus par l'intermédiaire des créatures, non plus par comparaison avec quoi que ce soit de fini, non plus en tant qu'Il est l'auteur des Etres créés ; ma fin dernière est de le connaître par un mode de connaissance qui surpasse absolument ma raison et toute raison créée, et que je ne puis ni analyser ni pénétrer...

Voici donc où commence le *processus* de la Foi.

Processus de la foi. — Les deux prémisses de crédibilité. — Le jugement de crédentité.

Par ma raison, je connais Dieu ici-bas abstractivement, par l'intermédiaire des créatures, comme étant mon Créateur, mon Maître, mon Bien suprême, ma Fin dernière. Ceci n'est nullement la foi salutaire.

J'entends parler de la Révélation chrétienne, de cette Elévation surnaturelle qui vient d'être décrite.

Par ma raison, abstractivement, je comprends, je vois qu'il n'est pas impossible que Dieu m'élève ainsi, et qu'il me révèle cette religion et cette vie nouvelle, qu'il m'appelle à le connaître un jour selon ce mode intuitif et personnellement divin, tout à fait transcendant et qui confond ma raison. Je vois que je ne puis démontrer en cela aucune absurdité, aucune contradiction.

Je vois que mon âme spirituelle, telle que je la connais, est à la fois chose si grande et si petite que cela ne me paraît pas impossible. Si grande que, portant en elle le germe de l'intelligence et de l'amour immatériel, cette étincelle peut être élevée à la connaissance de Tout Vrai, et à la possession de Tout Bien; si petite, qu'il y a en elle une autre puissance en

quelque manière infinie, la puissance d'obéir à Dieu et d'être élevée, transformée par lui à son gré.

Avec ma raison, historiquement j'étudie la Révélation chrétienne : j'examine, je vérifie ses titres, j'en constate la valeur. J'arrive (avec la grâce de Dieu) à cette certitude, je puis arriver à cette évidence, que la Révélation divine est un fait réel et contient une Parole divine : qu'il est vrai que Dieu, auteur de la nature, a élevé ma destinée, ma fin dernière à la hauteur strictement surnaturelle qui vient d'être décrite, et qu'il m'impose le devoir d'y tendre.

L'acte de foi salutaire consiste à accepter, telle qu'elle est en elle-même et pour elle-même, la vérité de la destinée surnaturelle, non pas en tant que cette vérité s'impose par le dehors à ma raison, mais en tant qu'elle la dépasse.

La première démarche pour y tendre, c'est d'*accepter la vérité de cette destinée surnaturelle*, de façon à être réellement et efficacement orienté vers elle. Or, cette destinée, cette fin dernière (et par conséquent toute ma vie morale et religieuse dès ici-bas, qui n'est que l'orientation efficace vers cette fin) consiste à connaître Dieu, — un jour par la vision, dès maintenant par l'acceptation de cette vision, — d'une manière qui dépasse absolument ma raison, par des principes qui ne sont point tirés de ma connaissance rationnelle, mais qui sont dans l'ordre de la connaissance que Dieu a de Lui-même.

Par conséquent, la vérité, telle qu'elle est en soi, de ma destinée surnaturelle, je ne puis la voir, l'appréhender abstractivement par ma raison ; ce serait la

contradiction même, puisque cette destinée consiste précisément à connaître Dieu par d'autres principes que ceux de ma raison abstractive, par un principe intuitif et d'ordre personnellement divin.

Reste donc que j'accepte, par ma volonté, d'être efficacement orienté vers la vérité de cette destinée. C'est de moi qu'il s'agit, de ma fin, de ma vie morale, de mon devoir essentiel. Ce qui s'impose à ma conscience, c'est donc un acte personnel, dans l'ordre de la finalité, dans l'ordre moral, dans l'ordre volitif. C'est donc un acte libre.

Je ne suis pas libre de voir ou de ne pas voir que Dieu, auteur de la nature, réellement m'appelle à cette destinée surnaturelle et l'impose à ma conscience. Mais je suis libre de commencer à m'orienter vers cette destinée par l'acceptation plénière de sa vérité *pour moi*.

Pour m'orienter efficacement vers cette destinée, il faut que j'en accepte la vérité en vertu de ses principes propres, et non en vertu de l'évidence de ma raison abstractive, selon laquelle je vois, par le dehors, que Dieu m'y appelle et me l'impose.

Il faut donc que, par un acte de volonté libre, j'accepte qu'il est vrai pour moi que ma destinée est totalement au-dessus de ma raison et hors des prises de ma nature ; que j'accepte de ne pas mesurer, par ma raison abstractive, la vérité même de cette destinée vers laquelle je m'oriente : que j'accepte qu'il est vrai, *pour moi*, que Dieu m'appelle à le connaître, plus tard et dès maintenant, selon un mode absolument supérieur à ma raison et à ma nature.

Si je refusais totalement de m'orienter vers cette destinée que Dieu m'impose, si je repoussais la fin surnaturelle qu'il m'offre (et je le pourrais), je connaîtrais cependant d'une certaine façon la vérité de cette destinée, je saurais avec certitude (et peut-être avec évidence), par ma raison abstractive, que Dieu m'appelle à cette destinée, mais je ne connaîtrais cette vérité que par le dehors, sans y entrer ; — je subirais cette vérité, non pas à cause d'elle-même, mais en raison de ma nature rationnelle, qui ne pourrait pas ne pas voir, par l'extérieur, la vérité de ce fait, que Dieu m'appelle à cette destinée.

Or, la vérité de cette destinée consiste précisément à dépasser ma nature rationnelle; il y aurait donc contradiction dans cette connaissance, par laquelle je subirais la vérité de cette destinée en vertu des principes de ma raison et de ma nature : je ne puis donc connaître réellement la vérité de cette destinée, telle qu'elle est en elle-même, qu'en acceptant volontairement et librement cette vérité au lieu de la subir.

La connaître, cette vérité de ma destinée, en la subissant par le dehors, en tant que ma raison ne peut pas la nier, ce serait la connaître en tant qu'elle s'impose à ma raison et s'accorde avec elle, non pas en tant qu'elle dépasse ma raison ; or, son essence est de dépasser ma raison. Ce serait connaître cette vérité en tant qu'elle serait rationnelle. Or, son essence est d'être supra-rationnelle. Ce serait adhérer à cette vérité malgré moi et à cause de ma nature, à cause de moi, *pour moi*.

Au contraire, adhérer à la vérité de cette destinée

en faisant abstraction de l'évidence rationnelle, extérieure, d'ordre naturel, qui m'a amené jusqu'à son seuil ; pénétrer, par ma volonté aidée de la grâce, jusque dans le sanctuaire d'où est partie la « parole » qui m'a fait connaître cette vérité ; accepter la vérité de cette parole à cause d'elle-même, parce qu'elle en est digne, précisément en tant que sa vérité et son autorité dépassent ma nature et tout l'ordre naturel ; accepter la vérité de ma destinée surnaturelle, telle qu'elle est en soi, c'est y adhérer à cause d'elle-même et pour elle-même.

De là vient la liberté de l'acte de foi.

Voilà pourquoi l'acte de foi est essentiellement libre : *Credere nemo potest nisi volens.*

En effet, quand j'accepte la vérité de ma destinée surnaturelle en raison des principes intrinsèques de cette vérité, à cause de cette vérité telle qu'elle est en elle-même, « pour elle-même », il y a dans cette acceptation un commencement d'orientation vitale, morale, un commencement d'amour. Au lieu de subir, j'accepte, et là est la liberté. Et, pour accepter, je suis obligé de sortir de moi-même, de mon égoïsme rationnel, de mon orgueil.

Accepter la vérité de ma destinée surnaturelle à cause de cette vérité telle qu'elle est en elle-même, et non pas en le mesurant par le dehors selon ma raison, c'est accepter pleinement que ma raison et ma nature soient dépassées par Dieu selon toute la hauteur du surnaturel, c'est accepter pleinement que tout mon

être ne soit, à l'égard de Dieu, qu'une « puissance d'obéir » ; c'est accepter que tout, dans ma destinée, dans ma vie religieuse et morale, soit de pure grâce, de pure aumône, de pur don gratuit ; que rien de ce qui sera en moi ne soit de moi. que mes efforts même les plus héroïques n'aient par eux-mêmes aucune proportion avec leur but, que les lumières les plus vives de ma raison ne puissent en aucune manière me mettre au niveau de ma destinée.

Et on ne comprendrait pas comment un acte qui contient en perspective un tel renoncement (tout raisonnable qu'il soit) de la raison à elle-même, de la nature à elle-même, est un acte volontaire, libre et méritoire ?

Rôle et nécessité de la grâce surnaturelle.

Et encore cet acte de volonté, par lui-même et autant qu'il dépend de moi, n'a aucune proportion intrinsèque avec son objet, aucune efficacité surnaturelle. Il exprime seulement l'effort que je fais pour me mettre dans l'attitude que Dieu requiert.

Je fais tout ce que je peux pour m'élever au dessus de moi-même, pour renoncer à moi-même, pour entrer dans l'intérieur de la Vérité Première, de la Vérité telle qu'elle est en soi, pour adhérer à Elle à cause d'elle-même, et en vertu des principes mêmes par lesquels elle se voit et se connaît.

Mais je sais que cet effort, qui me serait impossible sans la grâce, est, par lui-même, radicalement impuissant. C'est en effet la grâce strictement et intrinsèquement surnaturelle, qui me prévient et m'assiste

pour produire en moi et avec moi la « pieuse volonté de croire », le *pium credendi affectum.*

C'est elle qui pénètre mon acte dans toute sa substance intime, le transforme et *l'élève* pour le mettre (d'une manière invisible et insensible à la conscience psychologique) au niveau de son objet strictement surnaturel.

Croire, avec toute la conscience possible de la foi surnaturelle, c'est donc dire à Dieu :

Mon Dieu, j'accepte de vous connaître un jour, dans la vision, par des principes supérieurs à ma raison, j'accepte de vous connaître tel que vous êtes en vous-même, et par conséquent (quoique d'une façon créée et participée) par les mêmes principes par lesquels vous vous connaissez vous-même.

Accepter cela, c'est déjà vous connaître, dès maintenant, dans l'obscurité de la foi, en vertu des mêmes principes.

Vous connaître en vertu de ce que vous nous dites de vous-même, c'est vous connaître par une communication de la science intime que vous avez de vous et que nul être ne peut avoir. C'est accepter d'adhérer dès maintenant, immédiatement mais obscurément, à vous tel que vous êtes en vous-même, à votre vérité surnaturelle pour elle-même en tant qu'elle est transcendante à la sphère de toute création possible.

Il est remarquable que ces vues si hautes sont accessibles et deviennent familières aux âmes les plus humbles. N'est-ce pas cela que dit à Dieu le chrétien le plus simple dans son acte de foi quotidien?

« Mon Dieu, Vous seul savez et Vous seul pouvez me dire ce que Vous êtes.

« Vous avez dit que vous êtes un en trois personnes : c'est pour cela que je le crois.»

C'est la notion la plus exacte de la vérité d'ordre surnaturel absolu ; c'est le véritable acte de foi.

Le Surnaturel absolu dans la Révélation.

Connaître Dieu « comme il se connaît » (*tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*), croire en lui parce qu'il nous dit, non pas ce que les créatures pourraient nous en apprendre (qu'il est créateur, un, sage, bon, etc.), mais parce qu'il nous dit ce que lui seul peut savoir de lui-même, et ce que nulle créature ne pourrait soupçonner, c'est adhérer à sa vérité en vertu des principes mêmes qui constituent cette vérité dans son essence surnaturelle, précisément en tant qu'elle est transcendante à toute créature possible.

Et c'est là l'acte de foi surnaturel. Et ce caractère de surnaturel absolu lui vient, non pas du fait d'une révélation quelconque (même qui serait divine et surnaturelle dans son mode, comme s'il plaisait à Dieu de me révéler, accidentellement, un événement naturel caché ou lointain), mais ce caractère de surnaturel absolu vient à l'acte de foi du caractère de cette vérité qui est, de fait, l'objet principal de la Révélation telle qu'elle a eu lieu.

Dieu n'a pas révélé n'importe quoi. Il s'est révélé lui-même, dans son Etre et sa vie intime, dans son essence surnaturelle, *ut est in se*. Et cette vie intime,

il m'a révélé que c'est ma destinée d'y participer réellement, plus tard et dès maintenant, par mon affiliation réelle à la Trinité Divine en Jésus-Christ. La destinée strictement surnaturelle, la vision intuitive, la participation actuelle à la vie de la Trinité par la grâce, le mystère christologique, l'Eglise, tous ces points essentiels de la doctrine et de la vie chrétiennes se tiennent et s'appellent ; tout cela se trouve en perspective dans tout acte de foi surnaturelle, et le caractère de surnaturel absolu de tout acte de foi salutaire lui vient de cette perspective.

Il me semble qu'on saisit mieux maintenant la formule de saint Thomas : *Actus fidei est formaliter in intellectu, in quantum imperatur a voluntate.* L'acte de foi sera dans l'intelligence, mais en vertu du commandement de la volonté.

Les trois temps de l'acte de foi.
1° Avant l'acte impératif de la volonté.

Il y a donc comme trois temps dans l'acte de foi.

I. —*Avant l'acte de la volonté* aidée de la grâce, et qui commande et accomplit l'acte de foi, il y a tout le *processus* de la crédibilité et de la crédentité.

Il y a la certitude rationnelle (il peut y avoir l'évidence) de la possibilité de la Révélation surnaturelle, et de sa valeur éventuelle.

Il y a la certitude rationnelle (il peut y avoir l'évidence) du fait de la Révélation surnaturelle et de sa valeur réelle.

Il y a donc cette conclusion rationnellement certaine (et qui peut être rationnellement évidente) : Je vois que Dieu me propose et m'impose cette destinée strictement surnaturelle, de le connaître, un jour par la vision, et dès maintenant par la foi, d'une manière absolument supérieure à ma raison et à ma nature. Je vois que l'autorité surnaturelle de la vérité divine qui se révèle ainsi est digne d'être acceptée pour elle-même, précisément en tant qu'elle surpasse ma raison. Je vois que tel est ma Fin, mon Bien et mon Devoir. (La grâce surnaturelle opère déjà et éclaire l'intelligence dans ce premier temps.)

2° L'acte impératif de la volonté.

II. — *Dans l'acte même de la volonté*, il y a :

1° La sollicitation de ma volonté, et cette sollicitation est double. Les motifs, rationnellement connus, sollicitent naturellement ma volonté. La grâce, strictement surnaturelle, la sollicite à sa manière, par le moyen des motifs ou autrement, en dehors de toute expérience externe ou interne.

2° Et la question qui se pose à ma volonté est celle-ci :

Oui ou non, veux-je accepter la vérité de cette destinée surnaturelle, non en subissant cette vérité par le dehors, et parce que ma raison abstractive ne peut pas la nier, mais veux-je accepter cette vérité telle qu'elle est en elle-même, et, par conséquent, précisément en tant qu'elle dépasse ma raison et, ma nature ? — Veux-je accepter cette vérité pour elle-même et en

tant qu'elle m'oriente, moi personnellement et pratiquement, vers cette destinée? C'est là ma Fin, mon Bien, mon Devoir...

3° C'est sur cette question et sous les influences diverses de la grâce, de la raison, de l'orgueil, des passions et du démon, que s'effectue la délibération de la volonté. La période de cette délibération, selon les âmes et selon les cas, peut être plus ou moins longue.

4° Enfin, il y a la décision de la volonté libre, aidée de la grâce, et qui commande et accomplit l'acte de foi, en acceptant la vérité surnaturelle telle qu'elle est en elle-même, et par conséquent en tant qu'elle dépasse la raison et la nature.

3° Au-delà de l'acte de volonté qui commande et réalise la foi.

III. — *Après l'acte de la volonté* aidée de la grâce et qui commande et accomplit l'acte de foi :

1° La conscience que nous avons de l'effort par lequel nous produisons cet acte libre de volonté est pour nous le dernier mot dans notre expérience interne de l'acte de foi. Ni l'analyse psychologique, ni le raisonnement ne peuvent rien nous donner de plus. Ce qui est au delà, c'est l'adhésion mystique, directe et immédiate, mais obscure, de notre intelligence à la vérité surnaturelle, pour elle-même et en elle-même. C'est proprement l'entité surnaturelle de l'acte de foi. Cette entité est dans l'intelligence comme dans son sujet, *tanquam in subjecto, in quantum imperatur a voluntate.* Elle y est en vertu de l'acte de la volonté

aidée de la grâce, et qui est l'élément actif et conscient de l'acte de foi.

2° Mais redisons-le, cette entité surnaturelle est totalement (à part le cas de révélation ou d'état mystique exceptionnel) hors des prises de la conscience, de l'expérience interne et du raisonnement.

J'ai conscience que j'ai fait tout mon possible pour produire un acte de foi surnaturelle ; je sais que Dieu est fidèle à ses promesses et fait en moi invisiblement son œuvre. Il me suffit.

3° Quand je voudrai analyser, par ma conscience psychologique et par le raisonnement, mon acte de foi, je n'en saisirai jamais que les préparations, les formules abstractives exprimant des motifs, le *substratum* d'actes naturels dont le dernier mot est l'acte de volonté *impérant* la foi, acceptant l'autorité divine en tant qu'elle dépasse la raison et la nature, — mais la réalité intrinsèque et vivante de l'*union* de foi *qui suit*, *qui est au-delà*, m'échappera toujours. Et il doit en être ainsi.

Illusion de la plupart des théologiens.

L'erreur d'un trop grand nombre de théologiens est de ne pas distinguer ou de trop séparer l'entité intrinsèque et surnaturelle de l'ultime adhésion de foi en tant qu'elle unit mystiquement et inexprimablement l'intelligence à la Vérité Première, *ut est in se*, — soit de l'acte de volonté qui précède, et qui, selon la doctrine très certaine de saint Thomas, est une partie constitutive et intrinsèque de l'acte de foi intégral lui-même, — soit de ses préparations naturelles, soit du résidu

nécessairement abstractif, que l'analyse psychologique en laisse dans notre esprit, — soit des formules par lesquelles nous en exprimons les motifs.

En particulier, l'une des illusions des théologiens trop intellectualistes du seizième et du dix-septième siècle semble avoir été de chercher, au delà de l'acte de la volonté aidée de la grâce et qui commande la foi, un acte d'intelligence rationnel ou au moins rationnellement analysable, et qui serait l'acte de foi exprimable par une formule abstraite, semblent-ils croire, avec un motif ou objet formel.

Un tel acte n'existe pas et, je crois l'avoir prouvé, ne peut pas exister.

Au delà de l'acte de volonté par lequel l'âme, aidée de la grâce, accepte de connaître Dieu, un jour par la vision, dès maintenant obscurément par la foi, « comme il se connaît », — au delà de cet acte il n'y a plus rien, que l'entité surnaturelle, non expérimentable et inanalysable, de l'adhésion de foi telle qu'elle s'accomplit dans l'intelligence.

Dernière instance, et réponse.

Mais, insiste-t-on, cet acte ultime de foi, tel qu'il s'achève dans l'intelligence, il faut bien qu'il ait un objet formel, et ce ne peut être que la valeur ou autorité surnaturelle de la parole de Dieu Révélateur, ou, si vous le voulez, de la Vérité Divine se révélant telle qu'elle est en elle-même. Et cette autorité, en tant qu'objet formel, il faut bien qu'elle soit appréhendée dans cet ultime acte de foi.

Je réponds : Avant l'acte de volonté qui impère la

foi, l'autorité surnaturelle de la vérité divine est appréhendée par l'intelligence, en tant que motif formel : — après l'acte de la volonté, et dans l'union ultime de foi qui suit cet acte de volonté, l'autorité surnaturelle de la Vérité Divine n'est plus formellement appréhendée, mais acceptée, et en vertu de cette acceptation, mystiquement, adhésivement et unitivement atteinte et obscurément possédée. Et cette union est le terme et la formalité dernière de l'acte de foi surnaturelle. Cette union constitue un état mystique et supra-rationnel de l'intelligence.

Remarquons qu'il faut bien se garder de séparer d'une manière absolue ces trois actes qui, en réalité, ne forment qu'un seul *complexus* vital surnaturel :

1° L'acte d'intelligence qui précède et éclaire l'acte de volonté. Cet acte d'intelligence a par objet formel l'autorité surnaturelle de la vérité divine révélée, en tant que cette autorité est digne d'être acceptée pour elle-même, précisément sous le point de vue par où elle dépasse toute raison et toute nature créée.

Cet objet formel (qui, d'après les explications précédentes, n'est pas adéquatement séparable du principal objet matériel de la Révélation : la destinée surnaturelle, la vision intuitive) garde dans sa perspective, en une présence actuelle, toute la vertu, toute la lumière des motifs de crédibilité, de crédentité et de tout le *processus* qui a conduit l'âme jusqu'au seuil de l'acte de foi.

2° L'acte de volonté, tel que j'ai essayé de le décrire.

3° La formalité dernière de la foi surnaturelle, ou l'adhésion mystique et invisible, qui suit l'acte de volonté. Encore une fois, pratiquement, ces trois actes ne forment qu'un ensemble, et les deux derniers ne sont pas séparables. Ils ne se remplacent pas l'un l'autre, mais se complètent et se pénètrent; et toute la vertu de chacun des deux premiers persévère dans le troisième. Ceci répond à la plupart des difficultés.

Lacunes des systèmes suarésiens.

Suarez, par exemple, a raison de chercher, au delà de l'acte de volonté, une adhésion formellement surnaturelle de l'esprit à son objet, au sein même de l'acte de foi. Mais, en ce point, l'adhésion n'est plus analysable ni traduisible en formules rationnelles; en ce point, l'objet formel de l'acte (l'autorité divine de la vérité surnaturelle acceptée pour elle-même) n'est plus appréhendé, mais en effet accepté, et touché unitivement en vertu de cette acceptation.

Quand donc Suarez dit que, dans l'ultime formalité de l'acte de foi, l'autorité surnaturelle de Dieu est atteinte *créditivement*, il aurait raison s'il fallait entendre ce mot : *créditivement*, de cette union mystique et inanalysable que je viens d'indiquer; mais il a tort parce qu'il semble bien qu'il a voulu dire que l'autorité divine dans cet acte est « appréhendée » comme objet formel, ce qui est faux; et qu'elle est « appréhendée créditivement », ce qui voudrait dire par voie de témoignage, et nous serions au rouet.

Lacunes des systèmes lugoniens. — Conclusion.

Lugo a raison quand il veut garder à l'acte de foi son caractère raisonnable et toute la lumière des motifs de crédibilité qui le précèdent : mais son point de vue et celui de ses disciples serait, semble-t-il, plus que jamais insuffisant à défendre, contre les subtilités des psychologues de l'immanence, la transcendance réelle et absolue de l'objet de la foi surnaturelle.

Les idées échangées sur cette question, il y a deux ans, entre le R. P. Gardeil et le R. P. Bainvel (1), — et plus récemment entre M. l'abbé Thamiry et M. l'abbé Ligeard (2), ne sont pas, bien au contraire, pour me faire déserter mon point de vue que je crois, plus que jamais aussi, entre tous positif et synthétique.

Le point saillant de la doctrine, qu'on me permette de le répéter, est celui-ci.

Je tiens que la principale des vérités qui sont l'objet matériel de la foi, à savoir, l'Etre Divin intrinsèquement surnaturel (ou, si l'on aime mieux, la réalité strictement surnaturelle de la destinée future et de la vie intérieure actuelle du chrétien), — se retrouve nécessai-

(1) Dans *la Revue pratique d'apologétique*, à propos des ouvrages du R. P. Gardeil : *la Crédibilité et l'apologétique*, et *le Donné révélé et la Théologie*.

(2) Dans *les Questions ecclésiastiques* (janvier 1910), à propos du livre de M. Ligeard : *la Théologie scolastique et la transcendance du surnaturel*.

rement en perspective dans tous les autres objets matériels de la foi, — et affecte intrinsèquement, de manière à le spécifier, l'objet formel lui-même de tout acte de foi salutaire.

Parmi les autres points de vue du problème qui demandent à être éclaircis, voici ceux que j'aborderai prochainement :

1° Quel est le rôle du Témoignage Divin dans le *processus* de la foi, selon la doctrine que j'expose?

2° Au cours des préparations normales à la foi, quel est le rôle de la volonté dans l'adhésion naturelle de l'âme humaine à la vérité, rationnellement connue, de l'existence de Dieu Un et Créateur ? Y a-t-il là un « coup d'Etat » de la volonté?

3° La certitude rationnelle de la vérité historique de la Révélation surnaturelle est-elle requise dans les préliminaires de l'acte de foi salutaire?

BERNARD GAUDEAU.

LE PROBLÈME DE LA FOI CHEZ ÉDOUARD ROD

« FOI CATHOLIQUE ET FOI PROTESTANTE »

Le romancier connu, que la mort a emporté récemment et qui n'était pas « genevois » seulement par certains caractères de son style, mais par sa religion native et par sa philosophie, est un exemple frappant de cette impuissance douloureuse, de cette dissolution des idées morales, produite dans l'âme de nos contemporains par les négations issues de Kant.

Edouard Rod a souffert cruellement à certaines époques, semble-t-il, de ce mal du « funeste dilettantisme » qu'il analyse parfois si bien. Par malheur, son ignorance en fait de religion l'a empêché d'en soupçonner le remède.

Le calvinisme dans lequel il était né, et dont il a décrit mieux que personne le vide religieux et moral, le ton pleurard et les gestes ridicules, ne lui avait laissé du christianisme qu'une idée radicalement fausse et viciée précisément par cette disjonction pseudo-mystique entre la raison et la foi, que Kant a systématisée sous forme philosophique.

Il pose même le dualisme kantien en thèse dans la vie réelle, thèse d'ailleurs très fausse dans sa généralité.

« La vie intellectuelle est tout à fait séparée de la « vie pratique. Chacun n'a qu'à s'examiner un peu, « pour voir la différence qu'il y a entre ce qu'il pense « et ce qu'il fait. Schopenhauer, on le sait, vivait « exactement comme tout le monde. M. de Hartmann, « qui a dressé du bien et du mal un bilan si lamen- « table, est, dit-on, un excellent père de famille ; enfin, « la plupart des écrivains dont les tendances parais- « sent inquiétantes et corruptrices ont une vie labo- « rieuse, honnête et saine. »

Pitoyable sophisme ! De ce que Zola, par exemple, fut, dans son caractère et sa vie privée, le type, dit-on, du petit employé exact et bien rangé, s'ensuit-il que l'ordure qui coulait à flots de sa plume ait été moins corruptrice ? Et quand même il y aurait, dans cette prétendue « honnêteté » personnelle de certains malfaiteurs de pensée, autre chose que la morale de l'égoïsme, cette contradiction, toujours exceptionnelle, n'empêche et ne diminue en rien l'action dissolvante de leurs doctrines. La chronique des tribunaux, alimentée par les exploits des jeunes criminels, lecteurs de ces œuvres malsaines, et viciés par ces philosophies scélérates, ne le prouve que trop.

Au bout de toutes ses analyses d'âmes, de tous ses efforts pour trouver un but à la vie, une direction à la conscience, Edouard Rod retombe toujours dans le même lamentable néant. Le problème de la foi le hante, mais par quelque côté qu'il l'aborde, c'est pour le déclarer insoluble, et en réalité sans intention sérieuse de s'appliquer à le résoudre.

Même dans *le Sens de la vie* (thèse un peu lourde en quatre parties : *mariage*, *paternité*, *altruisme*, *religion*), on sent qu'il redoute de pénétrer au delà des surfaces et il s'en tient à cet état d'esprit de la plupart de nos intellectuels, qui établissent à merveille par la peinture de nos misères morales, de nos souffrances, de nos vices, la nécessité de retrouver un principe directeur de la vie intérieure, mais qui, acculés à Dieu, proclament qu'ils ne « peuvent pas croire ».

Formule commode, au fond de laquelle il y a beaucoup d'ignorance, mais souvent aussi beaucoup de légèreté, de lâcheté, d'insincérité et d'orgueil.

L'idée étrangement erronée qu'Edouard Rod se faisait de la foi catholique apparaît dans un épisode du *Sens de la vie*. Le héros du livre, tourmenté par le grand problème, rencontre un de ses amis qui s'imagine avoir « retrouvé la foi », et il l'interroge curieusement.

« Je l'avais connu sceptique et subtil : d'un scepti-
« cisme qui n'avait rien épargné ; d'une subtilité dont
« l'adresse faisait penser à ces merveilleux sophistes
« anciens, si habiles à jongler avec les idées... Puis,
« nous avons passé deux ans sans nous voir, et je l'ai
« trouvé transformé. »

La conversation s'engage...

« Oui, mon cher, j'en ai fini avec les négations stériles :
« je ne suis plus le sceptique que vous avez connu. »

— « Vous êtes fort heureux, et je vous envie...
« Pour moi je n'ai pas fait la même chose ; mais si
« je n'ai pas, comme vous, trouvé mon équilibre, j'en

« suis arrivé à croire comme vous que votre état d'es-
« prit d'hier — qui est encore le mien — est pénible,
« et, s'il n'est pas la vérité, coupable... Seulement je ne
« sais pas comment en sortir... Pas plus que moi, vous
« n'étiez arrivé légèrement à l'incroyance ; c'était
« après un long travail que votre raison vous avait
« dégagé des liens de la foi. Ce travail qu'elle avait
« accompli avec effort et douleur, comment a-t-elle pu
« le détruire ? »

Ces dernières phrases contiennent une idée très contestable. L'expérience prouve, au contraire, que la plupart de ceux qui arrivent à l'incroyance y arrivent « légèrement » et même surtout par légèreté : que ni la raison, ni le travail, ni l'effort n'ont aucune part dans le naufrage de leur foi. Les Jouffroy sont extrêmement rares, et on peut affirmer d'une manière absolue qu'un effort sérieux et persévérant de raison, de travail, d'étude et de réflexion, s'il est uni à un effort combiné et généreux de la conscience pour rester dans le bien, n'aboutira jamais à la perte de la foi catholique. Ce sont précisément les causes contraires qui produisent cet effet.

Le dialogue continue.

« Il m'interrompit :

« Je n'ai pas *raisonné*, j'ai *réfléchi*... J'ai réfléchi et
« j'ai vu la société ruinée par l'irrespect, plus doulou-
« reusement tyrannisée par l'esprit qui nie qu'elle ne
« l'a jamais été par les plus intolérants sectaires. Je
« suis descendu de la société aux individus et j'ai
« retrouvé les mêmes causes exerçant les mêmes

« ravages. J'ai songé à toutes ces pauvres âmes qui « flottent sans équilibre ni repos, au gré des passions, « des convoitises et des pernicieuses idées, âmes « perdues pour s'être abandonnées au tourbillon qui « ne les lâche plus, âmes angoissées dont j'ai entendu « le cri d'angoisse... Je me suis examiné moi-même « et je me suis vu emporté comme elles... Alors, j'ai « compris que la foi était nécessaire, qu'il *la fallait*, « et je l'ai trouvée...

— « C'est très bien, c'est très beau... Mais il y a « dans cette chaîne un anneau qui manque ; *il fallait* « la foi et vous *l'avez trouvée*. C'est de *là* à *là* qu'est « l'abîme : vous ne m'expliquez pas comment vous « l'avez franchi... Ma question subsiste tout entière « et, pour y répondre, ce n'est point assez de la diffé- « rence un peu subtile que vous avez établie entre « *raisonner* et *réfléchir*...

— « Vous voici dans l'erreur où je suis moi-même « resté si longtemps. Vous ramenez l'Infini au Fini ; « vous voulez discuter, avec des arguments naturels, « les thèmes surnaturels... prouver Dieu, n'est-ce « pas ?... Non, non, croyez-le, la clef de l'énigme se « trouve dans la distinction que je vous ai indiquée « et que vous comprendrez mieux si je vous dis que « la Foi ne dépend d'aucun raisonnement, qu'elle « n'est qu'un ACTE DE VOLONTÉ...

— « Mais votre découverte n'est qu'une variation sur « le *Credo quia absurdum*.

— « Non, pas *quia*.

— « *Quamvis* alors, c'est presque la même chose !

— « Si vous voulez, et qu'importe que ce qu'on « croit ait l'air absurde, quand on croit ?... »

Ici l'incrédule se fait décidément la partie trop belle. La foi que prétend avoir retrouvée son interlocuteur n'est pas plus la foi que Calvin n'est Jésus-Christ.

Croire malgré l'absurdité de ce qu'on croit, *credo quamvis absurdum*, c'est peut-être parfaitement protestant ; en tout cas, c'est parfaitement kantien, mais ce n'est ni catholique, ni chrétien, parce que c'est parfaitement déraisonnable.

Eh oui ! n'en déplaise à l'imaginaire converti d'Edouard Rod, il faut un contact réel entre le fini que nous sommes (mais qui pense) et l'Infini qui est Dieu : il faut une soudure entre la nature et le surnaturel.

Et ce contact et cette soudure ne se font, en effet, qu'en « prouvant Dieu », et il est d'expérience et de raison, en même temps que de foi, que tout homme qui éprouve le besoin de Dieu et qui le cherche, tout homme pour qui se pose le problème (et il se pose pour tous) arrive, si sa raison et sa conscience sont droites, à se « prouver Dieu » avec la certitude nécessaire pour asseoir l'édifice de la religion révélée. Quant à la distinction entre raisonner et réfléchir, l'incrédule a raison de la trouver, dans le cas présent, subtile et vaine. L'un est impossible sans l'autre : et la réflexion morale, qui est le raisonnement mêlé de délibération volitive et affective, ne vaut que par le raisonnement qu'elle contient.

L'incrédule a donc beau jeu pour continuer :

« Il y a toujours un point qui reste douteux. J'ad-
« mets que, par un acte de volonté accompli en suite
« de vos réflexions, et accompli de dessein prémédité,
« vous arriviez, — en vue de donner plus de solidité à

« votre caractère, et de travailler plus efficacement au « bien des hommes, — aux apparences de la Foi. « Mais la Foi elle-même, l'aurez-vous pour cela, et « sera-t-elle autre chose qu'une fiction, qu'un artifice?

« Je n'imagine pas qu'elle puisse ainsi venir quand « on l'appelle, comme un caniche bien dressé, et « j'imagine que, chaque fois que vous pensez à vos « nouvelles croyances et à vos nouvelles pratiques, « vous devez retrouver à leur base le ver rongeur « qu'il y a, l'incertitude tournée et non résolue, la « négation escamotée par un tour de passe-passe de la « volonté qui met la raison dans son mouchoir... « Vous faites comme si vous croyiez, soit ; vous ne « croyez pas... »

— « Vous oubliez, mon cher, ce mot profond de la « Bible : Aide-toi, le Ciel t'aidera (1)... Quand l'homme « a fait tout l'effort qu'il peut faire, Dieu ne lui en de- « mande pas plus, et fait le reste..... Evidemment, pen- « dant la période plus ou moins longue, plus ou « moins difficile où je me préparais à l'acte dont je « vous parle, — je ne croyais pas. Mais, ensuite, « quand il a été bien établi dans ma conscience que « je *voulais* croire, j'ai cru.....

« Que le *comment* vous échappe, cela ne m'étonne « pas : il m'échappe à moi-même... Il y a bien d'autres « *comment* et bien d'autres *pourquoi* qui demeurent « inexpliqués... Si c'est un miracle, je ne sais « comment il s'est accompli : je sais seulement qu'à « présent ma foi est réelle et vive, qu'elle n'a rien d'une « fiction, comme vous en êtes persuadé ; je sais sur-

(1) Le mot n'est pas dans la Bible, mais peu importe.

« tout qu'elle n'est pas une forme nouvelle de notre « dilettantisme ancien... »

Ce n'est pas à mes lecteurs que j'ai à apprendre que ce saut dans l'absurde, cette défénestration de la raison par la volonté, ce suicide délibéré de l'être qui pense, ce prétendu « miracle », tout cela n'a rien de commun avec la foi catholique.

Cet acte de désespoir mystique, tout à fait dans la tradition calvinienne, rappellerait plutôt la « torsion du vouloir » préconisée par M. Bergson, pour « pousser l'intelligence hors de chez elle » et précipiter l'être pensant dans le flux vital pour l'y réabsorber.

Mais tout cela, ce sont en effet des « tours de passe-passe », des « escamotages » (M. Edouard Rod est sévère, mais juste), par lesquels l'homme essaie de se dérober aux prises de Dieu. Le pseudo-mysticisme de Calvin ne « défénestre » la raison que pour la laisser indépendante.

Tout autre (ai-je besoin de le redire ?) est le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après la doctrine catholique. Je viens de rappeler précisément ce rôle, tel que je le comprends, dans l'article qui précède (1). Ce qu'il faut bien remarquer, c'est que la question n'est pas du tout la même. D'après la théorie que j'ai exposée, la raison pour laquelle la liberté, aidée de la grâce, doit intervenir dans la constitution intime de l'acte de foi *surnaturelle* pour décider cet acte, c'est justement que l'objet de cet acte est le surnaturel absolu, qui est par

(1) Voir plus haut, p. 434.

lui-même totalement hors des prises de la raison et de la nature humaine.

Mais ici, dans cette discussion entre l'incrédule et le converti d'Edouard Rod, il s'agit de la foi en l'existence de Dieu Créateur, de la connaissance rationnelle que l'homme peut avoir de Dieu.

Et bien que, dès ce premier moment des préliminaires de la foi, la grâce invisible prévienne, éclaire et assiste l'âme, — bien que certaines dispositions et conditions morales soient requises en elle pour la découverte et la conservation de la vérité (parce que des dispositions et des conditions morales sont requises pour penser juste et pour être raisonnable), cependant la connaissance rationnelle que l'homme a de Dieu par les créatures n'est point, normalement, un acte libre. Ce peut même être un acte totalement nécessité par le déterminisme intellectuel.

La prétendue foi du converti de M. Edouard Rod est donc une pure auto-suggestion plus ou moins morbide, et qui n'a rien de la vraie foi.

La conclusion de ce dialogue n'est pas moins instructive.

« Il y eut un moment de silence.

— « Alors, vous vous êtes fait catholique ?

— « Non, je suis redevenu protestant.

— « Eh bien, je vous comprends moins encore!...
« il me semble qu'une fois accompli l'acte de volonté
« qui donne la foi, — si je parvenais à l'accomplir, —
« je pourrais me jeter dans l'Eglise pour m'y perdre,
« pour m'y annihiler dans le *complet sacrifice de ma*

« *raison*. Elle le demande et c'est sa suprême logique...
« Mais cette religion ratiocinante, toute de com-
« promis entre le dogme et le sens commun, dont la
« dialectique et l'exégèse sont d'une si lamentable pau-
« vreté, dont le culte glacial n'est qu'un interminable
« discours, enfilade de métaphores boiteuses, d'un
« tissu si faible qu'un enfant le briserait, débité d'une
« voix dolente, avec des gestes faux et des intonations
« pleurardes, cette religion, qui ergote au lieu d'aimer
« et se morcelle en sectes haineuses autour des textes
« de l'Apocalypse, moi je ne l'admettrai jamais !... »

Cette fois, en dépit du tableau très juste de certains défauts du protestantisme, c'est l'incrédule qui déraisonne. L'ignorance qu'il manifeste de la vraie nature de la foi catholique est vraiment démesurée. Et cependant cette ignorance n'est que trop répandue.

Prétendre et répéter que l'Eglise demande le « complet sacrifice de la raison » et que c'est là « sa suprême « logique », alors que précisément tout l'effort doctrinal de l'Eglise catholique, en face du pseudo-mysticisme protestant et kantien, tend à affirmer, à venger, à démontrer la valeur de la raison humaine : c'est une telle contre-vérité, c'est un aveuglement volontaire qui accuse tant de légèreté et de parti-pris, qu'on en est vraiment découragé.

Le prétendu converti d'Edouard Rod ne s'est pas fait catholique, justement parce que le premier acte que l'Eglise eût exigé de lui, c'eût été de reconnaître, par sa raison, que le monde existe et qu'il y a un Dieu : c'eût été de se « prouver Dieu » et de renoncer aux

niaiseries prétentieuses de sa philosophie hégélienne. Il est redevenu ou a cru redevenir protestant, parce que la prétendue foi protestante, qui n'est qu'un pur sentimentalisme sans objet, aveugle et contradictoire, ne lui a point demandé en réalité le sacrifice de son scepticisme ni de ses erreurs.

La foi protestante se greffe à merveille sur le nihilisme de la pensée rationnelle ; la foi catholique, parce qu'elle est la vérité, ne le peut pas.

Aussi, en réponse à la diatribe, d'ailleurs parfaitement méritée, de son ami, contre la « lamentable pauvreté » religieuse du protestantisme, le prétendu converti ne trouve que ce mot à répliquer :

— « Toujours le mélange du fini et de l'infini ! »

Encore une fois, il ne s'agit pas du mélange, mais du contact, possible et réel. Et c'est ce contact dont la foi protestante et kantienne ne veut pas. Et c'est pourtant ce contact qui est toute la religion.

Il y a donc chez Edouard Rod, à son insu et malgré lui, un huguenot incurable. Il ne voit et ne veut voir la foi catholique qu'au travers de ses lunettes genevoises et c'est pourquoi, frotté de libre pensée, il n'a pu se hausser, en fait de religion, au delà d'un sentimentalisme fade et vieillot.

« Les réalités sont fugitives et mensongères : seuls « les sentiments sont éternels. Votre corps et votre « œuvre passeront et s'éteindront dans le vide, comme « des souffles sur du cristal : rien de ce que vous avez « aimé, espéré, souffert, n'est perdu... Ne sachez « pas et ne désirez pas savoir : savoir est la suprême

« duperie... Les vagues émotions qui vous gonflent le « cœur, les fluides visions qui font passer devant vos « yeux des objets sans forme, les insaisissables mélo- « dies que bourdonne le silence, les idées dont vous « sentez le vol passer au-dessus de vous, à l'abri de « toutes vos formules, voilà les vraies, les seules révé- « lations de l'Infini... »

« Je m'attardais à chercher Dieu au pied des piliers « de sa maison, je rêvais d'orienter ma route vers le « port accessible à tous les navires, je songeais *à l'acte « de volonté* qu'il suffit d'accomplir pour qu'aussitôt « la proue fende les flots dans la direction vraie... »

Toujours le rêve absurde de la *foi de la volonte* selon Calvin !

« Dieu ! je veux croire en Lui !... J'ai besoin qu'Il « existe... Je le vois, je le sens, non pas dans la « splendeur des décors terrestres où le cherchent « quelques esprits grossiers... »

C'est pourtant par là qu'il faut commencer, et ces « quelques esprits grossiers » ce sont tous les génies et les penseurs de l'humanité, depuis Platon jusqu'à Pasteur.

... « Mais je la cherche en moi-même, par delà les « pensées dont les jeux monotones recommencent « chaque matin, au bout de mes rêves, dont je ne veux « pas la fin, que lui seul peut fixer, en dehors du siècle. « Par un chemin très lent, tortueux, semé d'obstacles, « je m'avance vers lui. L'insignifiance du monde m'en « rapproche. Peut-être en suis-je plus près déjà que « des sables où mes pieds enfoncent, que des eaux où « je me plonge pour chercher la fraîcheur. Je l'appelle

« de toute ma soif d'éternité. Je voudrais me sentir « dans sa main. J'y serais dégagé de tant de liens « qui me pèsent.. Et voici que d'inexprimables canti- « ques commencent à chanter dans mon cœur ! »

Hélas ! ces cantiques se terminent par les vagues blasphèmes du panthéisme :

« Soyez loué, ô mon Dieu, de nous avoir trompés « au lieu de nous révéler l'horreur de la vérité... Soyez « loué enfin parce que nos âmes peuvent se confondre « dans une âme universelle, aimante et sublime, qui, en « cette heure, chante votre gloire... »

Le panthéisme, c'est l'aboutissement fatal de la religiosité protestante et kantienne.

B. G.

CHRONIQUE DOCUMENTAIRE

Commissio de re Biblica.

De auctoribus et de tempore compositionis Psalmorum.

I. — Utrum appellationes *Psalmi David*, *Hymni David*, *Liber psalmorum David*, *Psalterium Davidicum*, in antiquis collectionibus et in conciliis ipsis usurpatæ ad designandum Veteris Testamentis Librum CL psalmorum, sicut etiam plurium Patrum et Doctorum sententia, qui tenuerunt omnes prorsus Psalterii psalmos uni David esse adscribendos, tantam vim habeant, ut Psalterii totius unicus auctor David haberi debeat ?

Resp. Negative.

II. — Utrum ex concordantia textus hebraici cum græco textu alexandrino aliisque vetustis versionibus argui jure possit, titulos psalmorum hebraico textui præfixos antiquiores esse versione sic dicta LXX Virorum ; ac proinde si non directe ab auctoribus ipsis psalmorum, a vetusta saltem judaica traditione derivasse ?

Resp. Affirmative.

III. — Utrum prædicti psalmorum tituli, judaicæ traditionis testes, quando nulla ratio gravis est contra eorum genuinitatem, prudenter possit in dubium revocari ?

Resp. Negative.

IV. — Utrum si considerentur Sacræ Scripturæ haud infrequentia testimonia circa naturalem Davidis peritiam, Spiritus Sancti charismate illustratam in componendis carminibus religiosis, institutiones ab ipso conditæ de cantu psalmorum liturgico, attributiones psalmorum ipsi factæ tum in Veteri Testamento, tum in Novo, tum in ipsis inscriptionibus, quæ psalmis an antiquo præfixæ sunt ; insuper con-

sensus Iudæorum, Patrum et Doctorum Ecclesiæ, prudenter denegari possit præcipuum Psalterii carminum Davidem esse tribuenda ?

Resp. Negative ad utramqne partem.

V. — Utrum in specie denegari possit davidica origo eorum psalmorum, qui in Veteri vel Novo Testamento diserte sub Davidis nomine citantur, inter quos præ ceteris recensendi veniunt psalmus II : *Quare fremuerunt* gentes ; ps. XV : *Conserva me Domine* ; ps. XVII : *Diligam te, Domine, fortitudo mea ;* ps. XXXI : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates ;* ps. LXVIII : *Salvum me fac, Deus ;* ps. CIX : *Dixit dominus domino meo ?*

Resp. Negative.

VI. — Utrum sententia eorum admitti possit qui tenent inter psalterii psalmos nonnullos esse sive Davidis sive aliorum auctorum, qui propter rationes liturgicas et musicales, oscitantiam amanuensium aliasve incompertas causas in plures fuerint divisi vel in unum conjuncti ; itemque alios esse psalmos, uti *Miserere mei, Deus*, qui, ut meliusa ptarentur circumstantiis historicis vel solemnitatibus populi judaici, leviter fuerint retractati vel modificati, subtractione aut additione unius alteriusve versiculi, salva tamen totius textus sacri inspiratione ?

Resp. Affirmative ad utramque partem.

VII. — Utrum sententia eorum inter recentiores scriptorum, qui indiciis dumtaxat internis innixi vel minus recta sacri textus interpretatione demonstrare conati sunt paucos esse psalmos post tempora Esdræ et Nehemiæ, quinimo ævo Machabæorum, compositos, probabiliter sustineri possit ?

Resp. Negative.

VIII. — Utrum ex multiplici sacrorum Librorum Novi Testamenti testimonio et unanimi Patrum consensu, fatentibus etiam judaicæ gentis scriptoribus, plures agnoscendi sint psalmi prophetici et messianici, qui futuri Liberatoris adventum, regnum, sacerdotium, passionem, mortem et resurrectionem vaticinati sunt ; ac proinde reiicienda prorsus eorum sententia sit, qui indolem psalmorum propheticam ac messianicam pervertentes, eadem de Christo oracula ad futuram

tantum sortem populi electi prænuntiandam coarctant ?

Resp. Affirmative ad utramque partem.

Die autem 1 maii 1910, in audientia utrique Rmo Consultori ab actis benigne concessa, Sanctissimus prædicta responsa rata habuit ac publici juris fieri mandavit.

Romæ, 1 mai 1910.

Fulcranus Vigouroux P. S. B.
Laurentius Janssens, O. S. P.
Consultores ab actis.

Décision de la Commission biblique.

Les auteurs des Psaumes et l'époque de leur composition.

I. — Les appellations *Psaumes de David*, *Hymnes de David*, *Livre des Psaumes de David*, *Psautier de David*, usitées dans les anciens recueils et dans les Conciles eux-mêmes pour désigner le Livre des cent cinquante psaumes de l'Ancien Testament, ainsi que l'opinion de plusieurs Pères et Docteurs, qui pensèrent que tous les Psaumes du psautier doivent être attribués au seul David, ont-elles une valeur telle que David doive être regardé comme l'auteur unique de tout le psautier ?

R. — *Non.*

II. — De la concordance du texte hébraïque avec le texte grec de la Version des Septante et les autres versions, peut-on à bon droit arguer que les titres des psaumes mis en tête du texte hébraïque sont plus anciens que la Version des Septante, et que dès lors ils viennent sinon des auteurs mêmes des psaumes, au moins d'une antique tradition juive ?

R. — *Oui.*

III. — Les titres susdits, témoins de la tradition juive, peuvent-ils, lorsque nulle raison grave ne s'oppose à leur authenticité, être révoqués en doute?

R. — *Non.*

IV. — A considérer la multiplicité des témoignages scripturaires relatifs au talent naturel de David, éclairé par le

charisme de l'Esprit-Saint, pour composer des poèmes religieux, les institutions fondées par lui concernant le chant liturgique des psaumes, les attributions qui lui sont faites des psaumes, soit dans l'Ancien Testament, soit dans le Nouveau, soit dans les inscriptions elles-mêmes mises dès longtemps en tête des psaumes, et, en outre, le consentement des Juifs, des Pères et des Docteurs de l'Eglise, est-il possible de nier prudemment que David soit le principal auteur des poèmes du psautier, ou bien peut-on, au contraire, affirmer que quelques-uns seulement de ces chants doivent être attribués au psalmiste royal ?

R. — *Non*, sur les deux points.

V. — Peut-on spécialement dénier une origine davidique aux psaumes qui, dans des citations de l'Ancien ou du Nouveau Testament, sont clairement attribués à David, et en tête desquels il faut signaler le psaume II : *Quare fremuerunt gentes ;* le psaume XV : *Conserva me, Domine ;* le psaume XVII : *Diligam te, Domine, fortitudo mea ;* le psaume XXXI : *Beati, quorum remissae sunt iniquitates ;* le psaume LXVIII : *Salvum me fac, Deus ;* le psaume XCI : *Dixit Dominus Domino meo ?*

R. — *Non.*

VI. — Peut-on admettre l'opinion de ceux qui pensent que, parmi les psaumes, soit de David, soit d'autres auteurs, il s'en trouve quelques-uns qui, pour des raisons liturgiques et musicales, par la négligence des scribes ou pour d'autres causes inconnues, ont été, soit divisés en plusieurs, soit réunis en un seul ; ou encore que d'autres psaumes, par exemple le *Miserere mei, Deus*, pour être mieux adaptés aux circonstances historiques ou aux solennités du peuple juif, ont été légèrement retouchés ou modifiés, par la soustraction ou l'addition de l'un ou de l'autre verset, sans atteinte toutefois de l'inspiration du texte sacré tout entier ?

R. — *Oui*, sur les deux points.

VIII. — Peut-on soutenir comme probable l'opinion de ces écrivains modernes qui, s'appuyant uniquement sur des indices internes ou sur une interprétation injustifiée du texte sacré, ont essayé de démontrer que nombre des psau-

mes ont été composés après l'époque d'Esdras et de Néhémias, et au temps même des Macchabées ?

R. — *Non.*

VIII. — Faut-il, sur les témoignages multiples des Saints Livres du Nouveau Testament, selon la pensée unanime des Pères, et de l'aveu même des écrivains de race juive, reconnaître plusieurs psaumes prophétiques et messianiques annonçant l'avènement, le règne, le sacerdoce, la passion, la mort et la résurrection du futur Libérateur ? Et, par suite, faut-il rejeter absolument l'opinion de ceux qui, dénaturant le caractère prophétique et messianique des psaumes, restreignent ces oracles sur le Christ à des prédictions concernant uniquement l'avenir du peuple choisi ?

R. — *Oui*, sur les deux points.

Le 1er mai 1910, dans une audience qu'il a daigné accorder aux Révérendissimes Consulteurs-Secrétaires, le Saint-Père a ratifié et ordonné de publier les réponses susdites.

Rome, 1er mai 1910.

Fulcran Vigouroux, P. S. S.
Laurent Janssens, O. S. P.
Consulteurs-secrétaires.

BIBLIOGRAPHIE

Qu'y a-t-il dans les livres condamnés par les Evêques?

Brochure de propagande, in-16, de 56 pages, par un *Docteur ès-lettres*, 0 fr. 10 c. l'exempl.

Tel est le titre d'une brochure, toute d'actualité, qui vient de paraître, et dont l'auteur a voulu cacher, sous un voile bien modeste, un nom très connu parmi les ardents défenseurs de l'Eglise.

Après la lettre de NN. SS. les Evêques sur les droits et les devoirs des parents relativement à l'Ecole, et condamnant toute une série de livres jugés pernicieux, cette brochure arrive au moment tout à fait opportun.

Il était nécessaire, en effet, que les pères de famille, à la liberté desquels on porte atteinte chaque jour, puissent se rendre compte par eux-mêmes du contenu des Manuels mis entre les mains de leurs enfants. Il fallait leur dévoiler, avec preuves à l'appui, le but avéré poursuivi dans ces livres, destinés à ravir à l'enfant a foi de son baptême, pour faire de lui plus tard un renégat ou un athée.

L'auteur de la brochure ci-dessus l'a fort bien compris. Passant en revue tous les ouvrages condamnés, il en souligne les graves dangers, faisant ressortir dans quel « *esprit de mensonge et de dénigrement envers l'Eglise catholique, ses doctrines et son histoire* » sont écrits ces livres de classe. Il donne de chacun d'eux des extraits suffisants, qu'il réfute en termes précis, pour éclairer les plus aveugles, pour convaincre également ceux qui s'obstinent à croire encore à la neutralité de l'école laïque.

Nous souhaitons que cette brochure, très documentée, soit répandue à profusion, qu'elle soit lue attentivement par les esprits impartiaux, et surtout par les pères de famille vraiment soucieux de défendre et de sauver l'âme de leurs enfants.

N'oublions pas que de cette formation à l'Ecole dépend l'avenir de l'Eglise et de la Patrie, et comme le dit si bien l'auteur :

« *Nos évêques, pour avoir rempli énergiquement leur devoir, apparaîtront à la postérité, non seulement comme des docteurs,*

mais comme les seuls vrais Français, la seule force sociale de ce monde qui s'en va, le suprême rempart de l'ordre, de la société et de l'honneur, pour Dieu et pour la Patrie ! »

En vente à l'imprimerie F. Paillart, à Abbeville, et dans toutes les Librairies catholiques.

La lutte scolaire en France. — On lit dans *la Correspondance romaine :*

« Au milieu de la polémique ardente autour de la question scolaire, il faut signaler une publication qui mérite d'être largement répandue à travers la France. C'est une plaquette de Mgr Lobbedey, évêque de Moulins : *Education de l'Enfance* (1).

« Sous la forme d'un « catéchisme », l'auteur a condensé, en des petites pages claires et frappantes, toute la question scolaire telle qu'elle intéresse, en principe et en fait, tous les catholiques français. C'est une bonne œuvre de premier ordre que Mgr Lobbedey vient d'accomplir, et c'est pour cela qu'elle mérite la diffusion la plus large, afin que tous les bons catholiques puissent mieux contribuer à cette bonne œuvre qui est la défense de l'école chrétienne. »

(1) 9, rue Cassette, Paris,

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JANVIER-FÉVRIER-MARS 1910.

E. Flourens. — Les conséquences d'une erreur de méthode. (Lettre ouverte à M. le Chanoine Gaudeau, directeur de « la Foi Catholique »)............... p. 5

B. Gaudeau. — Les morales laïques. Cours public d'apologétique professé à l'Institut Catholique de Paris. — *Troisième Leçon.* **Les termes anciens et les termes nouveaux du problème moral.**

— I. Ignorance des adversaires. La morale évangélique d'après M. Mauxion................ p. 20

— II. Les termes « anciens : le devoir........ p. 29

La conscience........................ p. 32

Le libre arbitre........................ p. 35

La loi morale........................ p. 52

L'ordre des choses.................... p. 55

L'absolu........................... p. 59

Dieu.............................. p. 65

— III. — Les termes « nouveaux » du problème moral. Anciennes morales dissidentes........... p. 70

Antithèses de l'ancienne et de la nouvelle morale................................ p. 72

B. Gaudeau. — (La Théologie catholique en Allemagne en 1868). Note sur le rapport qu'on va lire.... p. 79

X... — La Théologie catholique en Allemagne en 1868. Rapport adressé d'Innsbruck en 1868, à Mgr Dupanloup, sur sa demande, par un théologien français. p. 86

B. Gaudeau. — Les erreurs du Modernisme. Cours public d'apologétique professé à l'Institut Catholique. *Onzième Leçon.* **Résumé philosophique des erreurs du modernisme : le relativisme agnostique.**

— I. Explication des termes et portée de la question. « Agnosticisme »..................... p. 109

— « Relativisme ». La pensée peut-elle « sortir d'elle-même » ?........................ p. 113

— — « Evolutionnisme idéologique. Subjectivisme ». p. 120

— II. Enseignement de l'Eglise sur la valeur de la raison.............................. p. 123

— Peut-on être à la fois catholique et idéaliste ?.. p. 136

— M. Fonsegrive et l'immatérialisme de Berkeley................................ p. 129

— III. Le relativisme agnostique chez les modernistes. Doctrine de M. Loisy................. p. 144

CHRONIQUE DOCUMENTAIRE. — Vains efforts du gouvernement et de la franc-maçonnerie pour diviser les catholiques et les évêques entre eux et d'avec Rome... p. 153
— — Nos œuvres économiques doivent être confessionnelles.............................. p. 157
— — Quelques lectures afférentes au traité de la Foi.. p. 160

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AVRIL-MAI-JUIN 1910.

B. Gaudeau. — LES ERREURS DU MODERNISME. *Onzième Leçon.* **Résumé philosophique des erreurs du modernisme: le relativisme agnostique** (*fin*).
— III. Le relativisme des modernistes italiens. p. 161
— — Le relativisme de M. Ed. Le Roy..... p. 164
— IV. Le relativisme « dynamique » de M. Bergson.
— M. Bergson et la « disjonction « kantienne..... p. 169
— M. Bergson et saint Thomas. L'intuition imparfaite dans saint Thomas................ p. 172
— Comment M. Bergson, au mépris de toute methode scientifique, escamote le problème psychologique de la pensée.................. p. 193
— — La philosophie de M. Bergson est un panthéisme impie et blasphématoire............... p. 202
— — La philosophie de la « torsion » mentale. La *recta ratio* de la philosophie catholique . p. 210
— La « métaphysique naturelle » de l'humanité... p. 215
— V. Conclusions. Le relativisme et la raison. p. 219
— Le relativisme et la science............ p. 226
— Ce qu'il y a à faire.................. p. 228
B. Gaudeau. — NOTE SUR L'ÉTUDE QUI VA SUIVRE......... p. 230
Un Subjectiviste. — L' « ILLUSION LOGIQUE ». THÉORIE DU SUBJECTIVISME INTÉGRAL.
— I. Plan général et résumé du travail....... p. 233
— II. Le problème de la vérité et l'illusion des logiciens................................ p. 245
— III. Le problème de l'erreur et les logiciens. p. 250
— IV. Le problème des idées générales et les logiciens... .... p. 254
— V. Le raisonnement syllogistique et les logiciens... p. 258
— VI. La mathématique et la logique........ p. 263
— VII. Les sciences physiques et la logique. p. 267
— VIII. La métaphysique et la logique.
— 1. Le monde extérieur................ p. 271
— 2. L'âme.............................. p. 274
— 3. Dieu............................... p. 276
— IX. La morale et la logique............... p. 279
— X. La Religion et la logique.............. p. 283
— XI. Le problème social et la logique...... p. 290
— XII. Conclusion........................... p. 293

B. G. — L'Encyclique « Editæ Sæpe Dei » et le Modernisme. p. 297
B. Gaudeau. — M. Roosevelt théologien.................. p. 305
CHRONIQUE DOCUMENTAIRE. — L'école a-religieuse en Amérique, en Angleterre et en France........,..... p. 318

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUILLET-AOUT-SEPTEMBRE 1910.

B. Gaudeau. — L'AGE DE LA PREMIÈRE COMMUNION. *Etude sur le décret « Quam singulari »*.............. p. 321
J. A. de Bernon. — AUTOUR DE L'ENCYCLIQUE « *Editae* ». p. 359
B. Gaudeau. — JEANNE D'ARC ET L'AME DE LA FRANCE..... p. 380
Deux lecteurs. — A PROPOS DE « RELIGION ET POLITIQUE ». p. 416
B. Gaudeau. — **L'objet formel de la Foi.** Note sur la principale difficulté théologique du Traité de la Foi. p. 434
— **Le problème de la Foi chez Edouard Rod. Foi catholique et foi protestante**...... p. 458
CHRONIQUE DOCUMENTAIRE. — Décision de la Commission Biblique sur les auteurs des Psaumes et l'époque de leur composition.............................. p. 471
BIBLIOGRAPHIE.. p. 476
TABLE DES MATIÈRES.................................... p. 478

L'Administrateur-Gérant : P. LETHIELLEUX.

Poitiers.— Imprimerie BLAIS et ROY, 7, rue Victor-Hugo.